حوارات
في
النهضة والتراث والواقع

إعداد
أبيّ حسن

دمشق - ٢٠٠٥

حوارات في
النهضة والتراث والواقع

حوارات في

النهضة والتراث والواقع

اعداد: أبيّ حسن

موافقة وزارة الإعلام

رقم٧٨٧٦٦ تاريخ ٢٩/١٢/٢٠٠٤

مطبعة اليازجي

دمشق ــ ٢٣١١٢٧٩

حوارات في
النهضة والتراث والواقع

اعداد
أُبيّ حسن

الإهداء

الى لون الوضوء: رمضان حسن

والدي

الى لون صلاة الوطن: ممدوح عدوان

معلمي

الحوار فنّ من فنون التأليف

بين دفتي هذا الكتاب مجموعة من الحـوارات، أجراهـا الكاتـب والصحفي أبي حسن مع عدد من رجال الثقافة والفكر العرب، تناولـت قضايا متنوعة، تدخل في إطار اهتمام كل منهم واختصاصه وممارسته الفكرية والثقافية، وتشمل أهم ما يواجه الثقافة والفكر العـربيين مـن مشكلات تتباين حولها الآراء وتتعدد الرؤى وتختلف الحلول المقترحة.

ويمكنني، بعد قراءتي الثانية لهذه الحوارات، أن أقول أنها علـى درجة كبيرة من الأهمية، تأتي أهميتها أولاً من أهمية الأشخاص الذين حاورهم هذا الكاتب والصحفي الشاب، فهم أعلام بارزون في الثقافـة العربية المعاصرة، لكل منهم إسهاماته الجديرة بالتقدير فـي ميـادين الفكر والثقافة، وهم متابعون مجتهدون للفكر الحديث، عربياً وعالمياً، في ميادين الفلسفة والتاريخ والسياسة والنقد الأدبي وعلم الاجتمـاع، وهم على صلة وثيقة بالواقع العربي المعاصر، بسبب احتكاكهم الـدائم بالأجيال الشابة، وتعرفهم المباشر علـى مشـكلاتها، إذ إن معظمهـم يمارسون التدريس الجامعي، وهو العمل الـذي يجمـع بـين الفكـر وتجلياته الواقعية، ويقوم على الربط بين النظري الأكاديمي والعملـي المعيش. كما أنهم، جميعاً، مفكرون، متنورون ومنـورون يتنـاولون قضايا مجتمعاتهم بالبحث والتحليل، انطلاقاً من مناهج علمية، سـواء في كتاباتهم، وفي محاضراتهم التي تفتح لهم نوافذ الحوار الحي مـع المثقفين والمهتمين، وهو ما يسهم في تعميق أفكارهم إذ يضعها فـي احتكاك مباشر مع الناس، كما يسهم في تعميق الوعي الشعبي. وتأتي أهمية هذه الحوارات ثانياً، من سعة طيف المسـائل التـي تتناولهـا، وأهميتها. وهنا يبرز دور الصحفي والكاتب المحاور، وبراعتـه فـي

التقاط النقاط المفصلية، واستخراج الأسئلة التي تفتح أمام المحاور نوافذ الإجابات المبدعة، التي تقدم الرأي والرؤيا والتحليل المكثف العميق الواضح والاقتراحات العملية.

قلت إن قراءتي هذه هي القراءة الثانية لهذه الحوارات العميقة الشائقة، فقد تيسر لي أن أقرأها قبيل نشرها في جريدة (النور) الأسبوعية بحكم عملي مشرفاً على قسم الرأي والدراسات فيها، فقد جرى إنجاز هذه الحوارات، أو معظمها بقصد النشر في الجريدة، وباتفاق بيني وبين المحاور الأستاذ أبيّ حسن، وإذا كانت قراءتي الأولى قد تركزت على ما يهتم به المشرف على صفحة في صحيفة، فإنها تعدّت ذلك إلى التبصر في الآراء والأفكار التي تضمنتها الحوارات، والإعجاب بجهد المحاور الذي كان يقرأ بروية وإمعان كتب المفكر الذي يقرر محاورته، وأبحاثه، ويضع يده على ما يمكّن الحوار من مدّ الجسور بين المفكر والقارئ، وطرح أفكار تستدعي النقاش الواسع في أوساط المثقفين والمتابعين لقضايا المجتمع السياسية والفكرية والثقافية والاجتماعية.

ومما زاد شعوري بأهمية الحوارات، والجهد المبذول في إعدادها، ذلك الوقع الحسن الذي تركته في نفوس القراء، فقد سعيت للتعرف إلى انطباعات عدد منهم، قدر استطاعتي، ووقفت على اهتمامهم وإعجابهم، كما لمست ما أثارته مضامينها من مناقشات بين القراء، هي، في النهاية، الغرض المتوخى، لأن أهم ما يمكن أن يحققه رأي أو فكرة ما، هو تحريك العقل وإثارة الحوار بين الناس وحفز التفكير بمشكلات الوطن والأمة، علّ هذا التفكير يقود إلى ما يسهم في الدفع نحو الأفضل.

وانطلاقاً من أهمية الحوارات المذكورة، كان لا بد من جمعها في كتاب، حرصاً عليها، وكي تخرج من إطار آنية الصحافة وتوضع بين أيدي القراء، وتكون شهادة يدلى بها عدد من كبار المفكرين، حول عصرهم وواقع أمتهم، يجد فيها قراء اليوم مادة للثقافة والحوار، وقراء الغد وثيقة تسجل ملامح مرحلة تاريخية حساسة وخطيرة. وقد أحسن المحاورُ حين اختار جمعها ونشرها بين دفتي هذا الكتاب، ولعله يتابع جهده ونشاطه المثمر، بأن يدرس بتفصيل أكبر أعمال بعض من حاورهم، أو كلهم دراسة تحليلية نقدية، فهي أعمال تستحق الدراسة فعلاً، وهو شخص قادر على القراءة النقدية العميقة، وسيلمس قدرته كل من يقرأ صفحات هذا الكتاب.

وسيجد القارئ المتعمق، أن أهم ما تتسم به هذه الحوارات، هو التنوع. فهي أجريت مع مفكرين ذوي اهتمامات واختصاصات متنوعة، تتراوح بين الفلسفة (أحمد برقاوي، صادق جلال العظم، يوسف سلامة) والتاريخ (عبد الله حنا) والتراث (نصر حامد أبو زيد، محمد أركون) والنقد الأدبي والثقافي (فيصل دراج، محمود أمين العالم) وعلم الاجتماع (خضر زكريا)... ولكن كل مفكر من المفكرين المذكورين، قدم رؤى واسعة الطيف، تجاوزت الحدود الصارمة لاختصاصه الدقيق، أو لما عرف عنه الخوض فيه من مجالات البحث المتقدم المبدع، ليتطرق إلى العديد من الجوانب الفكرية والسياسية والثقافية، وليقدم رؤى شاملة في اتساعها حيناً، دقيقة في تخصصها حيناً، عميقة في الحينين.

إن هذه الحوارات، وحوارات أخرى كثيرة، مما قرأناه ونقرؤه في الصحف والمجلات، ومما تجمعه بعض الكتب ـ على قلتها ـ تبين أن فن الحوار غدا فناً من فنون التأليف، له أصوله، وفيه تعقيداته

وصعوباته، وهو ليس عملاً سهلاً لا مجال فيه للجهد والإبداع كما يظن أحياناً.

فالحوار هو، في الحقيقة ثلاث قراءات، في كل منها ما فيه من الجهد الشخصي، والرأي والإثارة.

القراءة الأولى، هي قراءة الصحفي أو الأديب المحاور، وهي قراءة حساسة، إذ يتوقف عمق الحوار، ونجاحه على عمقها وذكائها. فالمحاور ينبغي أن يكون مطلعاً اطلاعا كاملاً، أو قريباً من الكمال، على أعمال من يحاوره، وينبغي أن يتجاوز اطلاعه حدود القراءة العادية وصفاتها، فيغوص في أعماق ما يقرأ ليضع يده على الخيط الرابط بين أعمال المفكر، ويستنبط منظومة القضايا التي تتناولها، ويستولد الأسئلة التي تلامس ما هو مركزي في تلك الأعمال.

أما القراءة الثانية، فهي قراءة المفكر المحاور نفسه، لأعماله ذاتها، فالأسئلة التي يطرحها عليه محاوره، ولا سيما حين تتضمن إشارات ومحتويات نقدية، تعيده إلى أعماله، وآرائه واجتهاداته، ليطرحها طرحاً واضحاً، وليزيدها عمقاً، وليدقق ما لم يكن دقيقاً أو ما أثار تساؤلاً حين اطلع عليه القراء عندما نشر للمرة الأولى، ولعل هذه القراءة، هي على درجة كبيرة من الأهمية، ولعل فاعليتها ونجاحها يتوقفان على قدرة المحاوَر، وذكائه وسرعة بديهته، والتقاطه ما هو جوهري في سؤال من يحاوره. وإذا كان هذا كله يجري في لحظات، ويرتجل ارتجالاً، فإنه يستند إلى جدية المفكر، وتعمقه في اختصاصه، ومتابعته لما يتركه فكره من أثر بين القراء، وسعيه إلى تدقيق أفكاره باستمرار، في ضوء الواقع ومعطياته.

وأما القراءة الثالثة، فهي تلك الصلة الوثيقة بين السؤال، الذي ينطلق مما رآه السائل جوهرياً في فكرة ما من إبداعات المفكر، وبين

الإجابة التي التقطت ما رآه المفكر جوهرياً في السؤال المطروح، والتي يمكن لها أن تولّد سؤالاً جديداً يمعن في إضاءة الأفكار، ويسهم في تقديمها إلى القارئ الذي ينتظر ما ينتظره من كل مادة يتلقاها.

وأظن أن هذه القراءات الثلاث، وما تقوم عليه من تحضيرات وجهود مسبقة للمحاوِر، ورصيد فكري وثقافي كبير للمفكر، ومتابعة كليهما للحركة الثقافية وللمشكلات الواقعية هي كلها ما يجعل الحوار فناً من فنون الأدب والتأليف، قائماً بذاته، لا غنى عنه في دفع الحوار إلى الأمام، في المجتمع عامة، وفي أوساط العاملين في مجالات الثقافة والسياسة خاصة.

هذا ما توخاه الصديق أبيّ حسن، وما نتوخاه جميعاً، وهو ما يمكن لهذا الكتاب أن يسهم فيه إسهاماً مهماً.

عطية مسّوح

حوارات في
النهضة والتراث والواقع

حوار مع المفكر صادق جلال العظم

مفكر عُرف بإثارته للزوابع من خلال كتاباته الفكريـة والنقديـة. فمن الدفاع عن إبليس ، إلى الدفاع عن سلمان رشدي ، إلـى الـدفاع عن المادية في زمن يخجل بعض الماركسيين إعلان تمسكهم بها.. إلى غير ذلك من الموضوعات ، أثار هذا المفكر الكثيـر مـن المناقشـات والحوارات وقد كان لنا معه هذا الحوار الذي امتد إلى أن قال لـي:" تعبت" ، وحقيقة لم أكن قد اكتفيت.

* في مقدمة كتابك (النقد الذاتي بعد الهزيمة) رجـوت أن يكـون التفكير العربي الواعي قد وصل إلى مرحلة تجاوز فيها اعتبار النقـد مجرد تجريح أو تعداد لعيوب ومثالب ونواقص.. إلخ، كأنك في رجائك هذا، تعرّف النقد بأنه تجريح، أو بمعنى آخر أن التجريحَ بعض النقـد. تُرى ألا يمكن للناقد أن ينتقد دونما تجريح أو استفزاز، كما فعلت فـي بعض مواطن كتابيك (نقد الفكر الديني) و(ذهنية التحريم)؟

** في ذلك الحين رأيت أن النقد قد يتضمن، أحياناً، مثالب وتعداد أخطاء، ونواقص وتجريح بأوضاع عامة. لكن لا يجوز اختزال النقـد فقط إلى هذه العملية، لأن النقد يجب أن يبنى أولاً: على تحليل وتعلـيم وبحث. وكتاب مثل كتاب (النقد الذاتي بعد الهزيمة)، لم يكن يطمح إلى إجراء لائحة في أخطاء الهزيمة، بمعنى أن عبد الناصر أخطأ هنـا أو هناك، أو أن حكام سورية في تلك المرحلة أخطؤوا في هذه المسـألة أو تلك. القيام بمثل هذا النوع من اللائحة أو القائمة، سـهل، ويوجـد

كتابٌ غيري قاموا بهذا العمل، وقد تكون الأخطاء التي تطرقوا إليها حادثة على مستوى الحكم في تلك الأيام.

أردت في كتابي ــ كما رأيت ــ أن أتناول تحليلاً نقدياً لبنى معينة في المجتمع العربي، التي هي في نظري العوامل الأعمق للهزيمة، إذ لا يمكننا تفسير الهزيمة ببعض الخيانات التي حصلت، أو بالأسلحة الفاسدة، أو أننا لم نكن نملك ما يكفي من أسلحة، عدم توازن قوى، إلى آخر التفسيرات التي أعطيت في ذلك الحين.

يوجد شيء بنيوي، وهذا ما حاولت أن أقدمه وأجيب عليه، ومن هنا اشتهر الكتاب، وأعتقد أنه طبع ١٢ طبعة.

بعد الهزيمة كُتبَ الكثير عنها، غير أن الكتب التي بقيت في الذاكرة الجمعية للعرب هي: مسرحية (حفلة سمر لأجل ٥ حزيران) لسعد الله ونوس، وقصائد نزار قباني على (هوامش النكسة)، وكتابي (النقد الذاتي بعد الهزيمة). واللافت للانتباه أن مؤلفي الكتب الثلاثة السابقة الذكر، سوريون، واللافت أيضاً تنوع تلك الكتب: فالأول عمل مسرحي، والثاني شعري، والثالث فكري، وما زالت الأجيال تتناقل قصة تلك الأعمال الثلاثة.

* رغم أهمية ما تفضلت به، أعتقد أنك لم تجبني على سؤالي، وللتوضيح أكثر، مثلاً في كتابك نقد الفكر الديني تطرقت إلى كتاب (يوسف مروة)، وانتقدته بطريقة إن لم تكن ساخرة فهي جارحة،وكذلك طريقة نقدك لمقال د. أحمد برقاوي وكتاب ادوارد سعيد، في كتابك (ذهنية التحريم)، لماذا هذه المشاحنة الثقافية أو المشاكسة -إن جاز التعبير - في النقد؟ وهل هذه الطريقة تخدم الفعل الثقافي حقاً، وهل تساهم في جعل نقدنا بنّاءً؟

** أولاً: التجريح في حالاته الأسوأ، هو التجريح الشخصي، أنا أحاول، من جهتي، أن أبتعد عن التجريح الشخصي للأشخاص الذين أنتقد أعمالهم أو أتناول كتبهم، سواء كان الزميل أحمد برقاوي ـــ وهو صديق طبعاً ــ أو إدوارد سعيد أو غيرهما من المفكرين والكتّاب.

ثانياً: أنا لا أدعي أني أقوم بنقد بنّاء، على العكس، أنا أردت أن يكون النقد هدّاماً، طبعاً ليس للشخص، وإنما لبنى فكرية معينة، لأساطير معشعشة في الأذهان، لأفكار عفّى عليها الزمن، راجياً أن يكشفها النقد ويقوّضها، لتصبح أقل تأثيراً وفاعلية في حياة الناس وفي حياة مجتمعاتنا، لتحلّ محلها اعتبارات علمية موضوعية، مدروسة، تساهم في صنع السياسة وصنع التوجهات والقرارات.

* هل كنت وقتئذ في صدد تقديم أو تأسيس بنية نقدية جديدة بديلة للبنية النقدية القديمة؟

** حتى لو لم أتقدم بالبديل، كان غيري ربما يتقدم به، ويبدأ عملية بناء أخرى، وأحياناً النقد نفسه يتضمن أن يكون فيه أفكارٌ حول بدائل، وإن كان لا يصرح بها مباشرةً.

بمعنى أنه عندما تنتقد مثلاً الفكر الديني بسبب تخلفه وجهله الكامل بمنجزات العلم، فمعنى هذا أن أقول إنه يجب أن يكون هناك، على الأقل فكر ديني مطلع ومتفاعل مع الإنجازات العلمية التي نعرفها!

* هل من إيضاح أكثر في هذا الجانب؟

** على سبيل المثال، الشيوخ في الأزهر، ليس عندهم مانع من أن يقدموا فتاوى في موضوعات علمية مستجدة، وهم لا يعرفون شيئاً عنها على الإطلاق، ليس عندهم فكرة عنها مطلقاً! كل ما يدور في أذهانهم وأفكارهم إن كانت تنسجم مع هذا النص أو ذلك الحديث. ومن البديهي أن معظم رجال الدين بعد الانتهاء من (البكالوريا)

سينقطعون عن الكيمياء والفيزياء وعلم الوراثة... إلخ، وبالتالي لـن يعرفوا المستجدات في العلوم، ومن هنا أقول: يجب أن يكـون عنـدنا فكر ديني مطلع ومتفاعل مع الإنجازات العلمية.

بالعودة إلى سؤالك السابق عن موضوع السخرية والـتهكم فـي النقد أقول: في تراثنا الأدبي يوجد غرض الهجاء، وهو فرع أساسـي من فروع الشعر، وكذلك السخرية والتهكم، ولكلٍ وظيفته.

شخصياً لا أسخر من شخص الكاتب قدرما أسخر من رأيه، فـإذا وجدتُ الرأي سخيفاً، فلا مانع عندي من أن أنتقـده بلهجـة لاذعـة، كجزء من عملية تقويضه، نظراً لسخافة الرأي أو الفكرة، هذا لا يعني أني أعصم نفسي، أنا مثل غيري أخطـئ وأصـيب، وأحيانـاً أشـطط وأتجاوز، غير أني قادرٌ على الانضباط ضمن حدود كأي إنسان.

منهجي في النقد هو التركيز على الفكرة وعلى الرأي والمعلومة، على قضايا الدقة في تقديم وجهـة النظـر ومقارنتهـا مـع الواقـع، تحليلها...إلخ، وأعيد مرة أخرى لا أبرئ نفسي أحيانـاً مـن بعـض الشطط.

* بعد مضي أكثر من ٣٣ عاماً على صدور كتـاب (نقـد الفكـر الديني)، الآن كيف تقيّم أو تقرأ الطريقة النقدية التي سلكها من تناول نقد الكتاب؟

** تعرف أن هذا الكتاب يضم نحو مئتي صفحة، لكنـه اسـتجر ردوداً ومناقشات بحدود ألف صفحة، ونحو ثلاثة أو أربعة كتب، كـل كتاب نحو ٤٠٠ أو ٥٠٠ صفحة.

من مدة قصيرة قمت بشيء من تنظيم تلك الوثائق، رجعت وقرأت بعض الردود، لا أخفيك بأني فوجئت مفاجأة سارة جداً، فكم كان راقياً مستوى النقد في تلك الأيام. فرغم كل شطط، كانت توجد محاولة مـن

خصومي ونقادي بأن لا يتناولوا مسألة شخصية، بأن لا يضربوا تحت الزنار. في الألف صفحة تلك، لن تجد اتهامات على طريقة التكفير والهجرة، أو إباحة الدم وهدره والدعوة إلى العنف.

* وعلى ما أعتقد أن المرجع الديني الكبير محمد جواد مغنية كان له موقف مشرف آنذاك.

** (باعتزاز) مشّرف جداً، فوجئت بمستوى النقد، كنتُ فخوراً بنقادي، شعرت بالفخر ــ كعربي ــ أنه عندنا نقاد كأولئك، خاصة بالمقارنة بالذي رأيناه فيما بعد في مثل هذا النوع من القضايا. فجميع المناقشين كانوا يريدون الاحتكام إلى العقل، يريدون أن يحتكموا إلى الواقع، إلى العلم، إلى التاريخ والنصوص، عبر الحوار والنقاش ونتائجها. لم يحتكموا إلى العنف أو التكفير، كانت هناك هفوات، لكن ضمن الحدود المعقولة والمقبولة.

تلك الأجواء الرائعة هي التي كانت سائدة أثناء مناقشة كتاب نقد الفكر الديني، أرجو أن يكون بمستطاعنا العودة إلى مثل تلك الأجواء، ليس في ذلك المجال فحسب، بل في جميع مناقشاتنا الثقافية.

* الآن كيف ترى واقع حركة النقد في سورية والوطن العربي؟

** يوجد تراجع مقارنة بفترة الستينيات التي أعدها الفترة الأرقى والأفضل، وقد يعزى جزء من هذا التراجع إلى الهزائم التي حدثت بعد هزيمة ١٩٦٧ وما تلاها من هزائم، إضافة إلى أن الاتجاه الديني المحافظ أصبح له شيء من السطوة، إلى درجة أن الكثير من المفكرين الذين نسميهم علمانيين أو علميين، أخذوا يراعون مراعاة أكثر هذه السطوة التي حلّت بالتيار الديني، وبسبب من تلك المراعاة، تراجعت الطاقة النقدية، إما تحوّطاً أو خوفاً وطلباً للسلامة ــ ومن المعروف أن الذين عرفوا بالجرأة على النقد في فترته الذهبية ــ

الستينيات — كانوا على العموم يساريين، إذ كان اليسار هو الناقد للشيء الفكري والديني والاجتماعي والثقافي إلخ.

* ما أسباب تراجع الشارع العلماني لصالح الشارع الديني؟

** واحد من الأسباب إخفاق المشروع القومي الشعبوي، الذي أخذ يتبلور ويتقدم ويسيطر على المواقع المهمة في حياة مجتمعاتنا المتنوعة، وبضمنها الحياة الثقافية.

ونلاحظ أن تراجع المشروع القومي الشعبوي، موازٍ لتراجع فكرة الوحدة العربية، فكرة الاشتراكية.

* هل لتراجع الحركات اليسارية والتنظيمات الماركسية، إضافة إلى استبداد السلطات العربية، أثر في إنعاش التيار الديني؟

** طبعاً، هذه عوامل ساعدت على إنعاش التيار الديني، الذي ملأ فراغاً نشأ بسبب الانهيار الفجائي للمشروع القومي في هزيمة ١٩٦٧. أراد الناس أن يحتموا، فمن الطبيعي أن يعودوا للشيء المألوف والمعروف والمكرس، ومثل هذا لا يحدث عندنا فقط، فمثلاً، عندما فشلت الثورة في روسيا عام ١٩٠٥ كانت هناك ردة من نفس المستوى والنوع.

شخصياً أقول إن التيار الديني ملأ فراغاً أكثر من كونه أنشأ حالة جديدة، على عكس تيار اليقظة العربية أو النهضة العربية الذي ملأ فراغاً إلى حد ما في حينه، وفي الوقت نفسه كان تياراً إنشائياً، إذا أطلق شيئاً جديداً في حياتنا، أنا لا أعتقد أن التيار الإسلامي يمكن أن يكون تياراً إنشائياً، وبالتالي لن يطلق جديداً، ولن يكون بمستطاعه أن ينشئ نموذجاً يتطلع إليه الناس، كل النماذج التي قدمها الإسلاميون سقطت بسرعة، حتى بلد كإيران يعاني مشاكل كأي بلد بترولي، أو السودان، أو الطالبان...، كلها نماذج فاشلة.

* إذا اتفقنا أن كل ما قلناه سابقاً فيما يخص التيارين العلماني والديني، كان على الصعيد الشعبي، الآن أريد أن أسأل السؤال من وجهة نظر فكرية أو على الصعيد الفكري، إذ يرى المراقب لحركة الفكرين السابقين، أن الفكر الإسلامي حقق تراجعاً كبيراً، فمن جمال الدين الأفغاني الثوري إلى عبد الرحمن الكواكبي التنويري إلى محمد عبده العقلاني إلى محمد رشيد رضا السلفي، ثم تضيق الحلقة عند حسن البنا وسيد قطب، في حين الفكر العلماني على العكس من ذلك، فهو يحقق تطوراً ملحوظاً، فمن فرح أنطون وشبلي الشميل ويعقوب صروف، مروراً بسلامة موسى وطه حسين، إلى أن نصل إلى محمد عابد الجابري ومحمد أركون وصادق جلال العظم وأحمد برقاوي. برأيك ما السبب في اختناق التيار الأول والنجاح والسؤدد والذي وصل إليه التيار الثاني؟

** في السابق، لم يقدر الفكر الإسلامي أن يقدم أية إجابات جدية عن التحديات التي طرحتها الحداثة علينا (الحداثة الأوربية)، هذه المسألة تصدى لها تيار فكر النهضة، بعُجَرِهِ وبُجَرِهِ، بمشاكله وإنجازاته أيضاً، لذلك ترى أن كل الأفكار الجديدة الحديثة، مثل، فكرة الاشتراكية، القومية، العدالة الاجتماعية، فكرة التقدم، أهمية العلم في صياغة وصنع حياة جديدة، تجدها جميعها على شكل بذور نمت وتطورت وخرجت من رحم فكر عصر النهضة ورجالها، واستمر هذا على يد مثقفين، سواء خرجوا من الحوزات العلمية المعروفة، أو من الأزهر، كطه حسين وعلي عبد الرازق، ثم سرعان ما تخليا عن الأزهر. فتيار الفكر العلماني كما ترى تيار عريق، والأسباب التي ذكرتها لك هي التي جعلته مستمراً في حياتنا، وأعتقد أن تشكيل حركة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨ هو رد فعل طبيعي على تيار

الفكر العلماني، لأن القوى الدينية التي كانت مسيطرة على التعليم كله آنذاك، لم تكن تسرّ وهي تراه يخرج من يدها، والبساط يسحب من تحتها لصالح الجامعات وكوادرها من أساتذة ومثقفين.

* يتهم البعض الفريق العلماني بالتناقض والازدواجية، فموقفه من حجز الحريات الفكرية والعامة، انتقائي (شللي). تحدده مصالحه وطبيعة تحالفاته السياسية المؤقتة، فليس هناك موقف ثابت ومبدئي، إنما تتوقف المسألة على طبيعة القائل وطبيعة المقول، ماذا تقول في هذا الشأن؟

** الفريق أو التيار العلماني تيار واسع، وفيه اجتهادات، وقد تحدث تناقضات جزئية فيما بينها، لكن القاسم المشترك الأدنى، لكل هذه الاجتهادات العلمانية، يقول بضرورة الحياد الإيجابي للدولة والسلطة بين الأديان والطوائف والمذاهب والإثنيات التي يتألف منها بلد ما، إذ يمنع الحياد الإيجابي الدولة من الانحياز على نحو سافر لفريق من المواطنين لأن دينهم هو دين الأكثرية ضد فريق آخر لأن دينهم هو دين الأقلية، لأن الدولة يجب أن تكون لجميع مواطنيها.

عندما يكون عندك حكم ديني فسيطبق أحكاماً دينية على الأديان الأخرى، العلمانية تستوعب جميع المذاهب والطوائف وجميع المعتقدات الشائعة دون أن تتدخل فيها. ودون موقف كهذا، يتهدد السلم الاجتماعي، هذا الحد الأدنى المتفق عليه بين العلمانيين.

مسألة أخرى: التيار العلماني يؤكد رابطة المواطنة لا رابطة الدين أو العقيدة أو المذهب، في التعامل مع المواطنين، بمعنى أن تكون رابطة المواطنة هي الأساس.

* في كتابك (ذهنية التحريم) تقول عن أدونيس: إنه قومي سابق، وعلماني سابق، واشتراكي ناصري سابق، ويساري متطرف سابق

أيضاً. هل تقصد من هذا أن أدونيس استفاد على صعيد الشهرة من انتماءاته تلك، خصوصاً أن كل حزب أو تيار انتمى إليه، كان في ذروته؟

الذي شجعني على طرح هذا السؤال: أني رأيت بعض الأحزاب السياسية استطاعت أن تحجم مفكرين، مثل على الوردي في عراق الخمسينيات، وقد عتم على طروحاته التيار الماركسي الذي كان قوياً آنذاك، أو كهشام شرابي الذي يقال إنه استفاد من صحبته لبعض أقطاب ورموز الحداثة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، مع أن البعض يصف إنتاجه بالمتواضع.

** فيما يخصّ أدونيس لا أعرف إن كان قد استفاد أم لم يستفد.. (مستدركاً) على العكس، بعض انتماءاته السابقة أضرته شخصياً وأدت به إلى السجن! (كانتمائه إلى الحزب السوري القومي). ولا أعتقد أنه إذا كان ناصرياً أو يسارياً متطرفاً سيزيد من قامته كشاعر أو سينقص من قامته كمفكر. أما لماذا تقلب أدونيس هكذا، فالحقيقة ليس لدي جواب، لا أعرف. ربما أحبّ أن يركب الموجة، أنا عتبي عليه، من حيث هو شخصية عامة، من هذه المسالة، أي الانتقال من موقع إلى آخر، أنه لم يقدم أي تفسير أو تعليل يشرح فيه لقرائه وللمعجبين به أو للمتابعين سيرة حياته، ما الذي جعله يبدّل هكذا!!

الأحزاب تفعل مثل ما ذكرته في سؤالك، لكن أعتقد أن الأسماء التي تأتي بفضل أحزاب أو تطمس بفضل أحزاب عددها قليل، واللعبة على العموم تنكشف بعد فترة.

علي الوردي لا أعرف عنه شيئاً، لكني أعرف أن التيار الشيوعي في سورية هاجم إلياس مرقص وياسين الحافظ، وكان هناك تجريح شخصي، الآن يوجد استعادة لأهميتهما وإعادة الاعتبار لهما، لذلك

أرى أن القامة التي تبنى ــ على صعيد الفكر ــ على نحو مفتعل، تنكشف، والعكس صحيح، ومرقص والحافظ نموذجان.

بالنسبة إلى هشام شرابي، أصبح له قامة كمفكر له حضوره الثقافي في العالم العربي في فترة لاحقة جداً بعد ١٩٦٧ (كان قد مضى أكثر من عشر سنوات على حل الحزب السوري القومي في سورية)، وتستطيع أن تذكر في هذا السياق ما قيل في غيفارا، والآن يوجد استعادة لغيفارا.

* هل بإمكان الثقافة العربية أن تخلع عباءة السياسي لترتدي عباءة مغايرة، ذات موقف مغاير وفعل مغاير، أم أنها ستبقى محكومة برؤية السياسي؟ وهل السياسي العربي بما يملكه من أجهزة سلطوية شبه أمية، مؤهل ليشمل الثقافة بعباءته؟

** ارتباط الثقافة العربية بالسياسة أو العمل السياسي شيء، وارتباطها بالسلطة شيء آخر.

ارتباطها بالعمل السياسي بالمعنى الواسع، أي ارتباطها بالقضايا العامة والشأن العام مطلوب وجيد، لكن دون استتباع الثقافة إلى سلطة ما أو حكم ما، في هذا البلد أو ذاك، مع أن هناك ميلاً لدى السلطات في أن تستتبع عدداً من المثقفين، ويوجد أيضاً مثقفون يتبعون السلطة عن قناعة كأدونيس أثناء مرحلته الناصرية، فهو لم يكن مستتبعاً وإنما عن قناعة، كان يرى أن المشروع الناصري يقدم خدمة للتقدم العلمي عموماً وللثقافة العربية وتجديدها كذلك.

أنا أرى أن عملية الاستتباع القسري للثقافة والمثقفين في الدول العربية المركزية تصاعد وازداد بعد ١٩٦٧، مع أخذ الهزيمة مفاعيلها وانكشاف عجز السلطات. فأصبحت استقلالية الثقافة تبدو كأنها عبء

على السلطات العربية، خاصة أن الثقافة بعد الهزيمة كانت تميل إلى أن تكون نقدية.

الآن من الضروري أن تبذل الثقافة العربية الجهد لخلع عباءة التبعية هذه، والعودة لتأكيد استقلاليتها كي تأخذ مواقعها، ولاسيما النقدية، تجاه قضايا العالم المعاصر، مع إبقاء صلتها بالسياسي بالمعنى الأوّل.

* يشعر بعض المفكرين العرب بالقلق الناجم عن شعورهم بأن الضغوط الأمريكية على العرب بعد أحداث أيلول، ستنصب على الجوانب التعليمية والتربوية المتعلقة بإعداد النشء العربي، بافتراض المناهج الدراسية العربية، من وجهة نظر الأمريكيين، وخاصة في مجالي التربية القومية والدينية، تشكل بيئة روحية ينبت عليها الإرهاب في المستقبل.

صادق جلال العظم، إلى أي حد صائبة هواجس أولئك البعض من المفكرين، وهل توافقهم فيما ذهبوا إليه؟

** أن تكون هناك هواجس من تدخل أمريكي في هذه الأمور شيء مشروع، وأن يكون عندنا وعي بإمكان حدوث مثل هذا التدخل، مسألة جيدة. لكن لا أعتقد أن السياسة الأمريكية في المنطقة في وارد الدخول في عمق هذه المسألة، لذا أرى أن هذا القلق مسألة طارئة، إضافة إلى أنه ولفترة طويلة كانت المناهج التي يعترضون عليها الآن، مكرسة لخدمتهم، في بلد كالسعودية، فقد تكرست التربية الإسلامية للهجوم على حركات التحرر ولمحاربة الاتحاد السوفييتي والشيوعية، وأيضاً لتبرير وجود أنظمة مطواعة في منطقة الخليج كلها.

بالنسبة للولايات المتحدة لا أعتقد أن الوضع تغير جذرياً في هذا الموضوع.

من جهة أخرى، حقيقة أصبحت المناهج العربية بحاجة إلى إعادة نظر ونفض وتحديث، وهو أمر عائد لنا ونابع من مصالحنا ومصلحة أي بلد عربي. وإذا سألت مدير مدرسة ما، في أي بلد عربي، فسيقول لك إن المناهج التعليمية عندنا تحتاج إلى ثورة، إذا كان صادقاً مع نفسه.

* من المعروف أنك قبل أحداث أيلول وتفاعلاتها وآثارها على كفاح الشعب الفلسطيني كنت تستبعد حل (الترانسفير) للقضية الفلسطينية، هل تغيرت رؤيتك ووجهة نظرك في هذا الشأن بعد تلك الأحداث؟

** نعم تغيرت، ليس فقط بعد أحداث أيلول، بل وبالطريقة التي تعاملت إسرائيل فيها مع الانتفاضة، والانحياز الأمريكي الذي نشاهده في أبهى تجلياته بعد تلك الأحداث.

يجب ألا نستبعد احتمالات عودة إسرائيل لحل الترانسفير، بعد أحداث أيلول، يجب أن نأخذ هذه المسألة بالحسبان، بغض النظر عن نجاح إسرائيل فيه أولا.

أعرف أن شارون لا يرفض حل الترانسفير من حيث المبدأ، في السابق رفضه لأنه لم يكن علمياً، حالياً، ربما يبدو له عملياً، خاصة في حال ضرب العراق.

* ما رأيك بالانفتاح النسبي الذي شهدته بلادنا في السنتين الأخيرتين، وهل ترى أن الراديكالية الطفولية التي وقع فيها بعض مثقفينا أثّر على ذلك الانفتاح في مجالات الحريات العامة والديمقراطية وتفعيل التعددية السياسية، ومن ثم مسيرة الإصلاح؟

** أعتقد أن سياسة الدولة والنظام بالنسبة إلى هذا الموضوع تحديداً، لم تتأثر كثيراً بسلوك بعض المفكرين المحسوبين على

المعارضة، أعتقد أن هناك اعتبارات أهم وأعمق يتحدد بموجبها ميزان الانفتاح أو التضييق، أكثر من كتابات بعض المفكرين أو المثقفين. مع أنك تصفهم بالراديكالية الطفولية، أنا لا أجدهم كذلك، على العكس وجدت الوثائق والمقالات والدراسات التي صدرت، والمحاضرات التي ألقيت في المنتديات عن هذا التيار، تدل على نضج واطلاع وتحسس دقيق للمصاعب والمتاعب التي تعانيها سورية الآن، وخاصة على الصعيد الاقتصادي.

* باختصار، رأيك بالإعلام السوري؟

** الإعلام السوري أولاً أنا لا أتابعه إلا بالخطوط العامة والعريضة، ما يؤلمني أننا في عصر الإنترنت والفاكس وكل الوسائل التكنولوجية الجديدة لإيصال المعلومات المتوفرة الآن. ومع ذلك أجد صعوبة في أن أحصل على صحيفة معتدلة جداً مثل (الحياة) على نحو يومي منتظم، وذلك بسبب الرقابة، وقد يكون عدد قراء الحياة في سورية لا يتجاوز الألف.

حوار مع الدكتور خضر زكريا

كان قادماً في إجازة قصيرة من حيث يدرِّس الآن (جامعة قطر) وكنت قد سمعت عنه الكثير وقرأت له القليل ، فسابقت الزمن لقراءة ما يتيسر لي من كتبه ، قبل اللقاء. وذات صباح صيفي كان الحوار ، كما الوقت ، مفتوحاً في مقهى الهافانا بدمشق.

* إذا بدأت بالماركسية الشيوعية، سأتساءل، هل كان الفكر الماركسي الشيوعي عبارة عن فكر ممانعة أمام الطغيان الرأسمالي، من ثمَّ هل كان قدر الحركة الشيوعية السياسية أن تكون كذلك حركة ممانعة (مضادة) فقط أمام الهيمنة الرأسمالية الأمريكية؟

** أولاً دعنا نميز بين الماركسية كنظرية ومنهج في التحليل، وبين الحركة الشيوعية كحركة سياسية لها أهدافها المختلفة.

الماركسية كنظرية هي إحدى النظريات التي ظهرت في القرن التاسع عشر بوصفها رد فعل أو تطويراً لأفكار عصر التنوير التي كانت تدعو إلى العدالة والمساواة والإخاء، فشل الثورة الفرنسية في تحقيق أهداف العمال الفرنسيين وغيرهم، استدعى ظهور نظرية أخرى تبحث عن العدالة والمساواة الحقيقية، وهذا كان الهدف الأساسي للماركسية، لا شك أن هذا الهدف إنساني، وهو موجود عبر التاريخ، لكن الماركسية هي أول من طرحه، ولأول مرة كبرنامج عمل، وكهدف قابل للتحقيق، طبعاً بعد أن توفرت له شروط تحققه من ظروف موضوعية وغيرها.

* تقول إذا تحققت الظروف الموضوعية، إذاً في حال زالت هذه الظروف، فلم يعد ثمة مبرر لوجود هذه النظرية!

** لا.. هذا غير صحيح، الظـروف الموضـوعية، إذا أخـذناها بالمعنى التاريخي الدقيق للكلمة فهي ما زالت ـ حسب رأيي ـ تتكون حتى الآن، الظروف الموضوعية هي التناقض الكبير بين رأس المـال والعمل، بين الشركات الاحتكارية الكبرى المهيمنة على العـالم وبـين فقراء العالم، هذا التناقض يتسع، وهذه الفجوة تزداد، لذلك كلـه أرى أن الظروف الموضوعية تتهيـأ أكثـر لفكـرة العدالـة الاجتماعيـة والمساواة. وإذا أردت الاشتراكية، بغض النظر عن صيغ تطبيقها التي فشلت، هذا بافتراض أن الاشتراكية كمضمون هي المساواة بين البشر وإلغاء التفاوت الطبقي الهائل الموجود، كل هذا ما زال هـدفاً كبيـراً، وفي رأيي ما زال مطروحاً أمام الإنسانية.

* إذاً في حال ما زالت الظروف الاجتماعية والموضوعية مهيـأة وقائمة، لاستمرار الماركسية، لماذا سقطت؟؟

** فكرة الظروف الموضوعية، عادة ما تفهم علـى نحـو غيـر تاريخي وغير دقيق، عندما تقول إن الظـروف الموضـوعية تنضـج تاريخياً، فهذا يعني مرحلة تاريخية طويلة نسبياً، قد تستغرق قرنـاً أو قرنين، حسب المرحلة، وحسب ما هو مقصود بالظروف الموضوعية، ويجب ألا تنسى أن الماركسية تربط بين تلك الظروف وبين العوامـل الذاتية (كوجود قوى اجتماعية قادرة على إجراء التغيير) التي لا بـد منها لإجراء التحويل!، هنا أتذكر نبوءة ماركس التي لم تتحقق، والتي مفادها: (إن البلدان الأكثر تقدماً صناعياً، هي البلدان التي يصير فيها تحول قبل غيرها).

لماذا؟ لأن العامل الذاتي لم يكـن متـوفراً، الآن هـل الظـروف الموضوعية ناضجة؟ أقول: نعم، هي ناضجة، وناضجة لإجراء تغييـر باتجاه عدالة اجتماعية أكثر، واتجاه مساواة بين البشـر، لمـاذا؟ لأن

الفجوة في اتساع بين الفقراء والأغنياء، كما سبق أن أسلفت، إضافة إلى المشاكل بين الدول الفقيرة والدول الغنية، هذا كله يتفاقم، ومن غير الممكن أن يستمر على هذا الشكل إلى ما لانهاية، بالتأكيد هذا التناقض يحتاج إلى حلّ، وهنا أعود لأؤكد أن الظروف الموضوعية مهيأة الآن.

* إذا كانت الظروف الموضوعية مهيأة، يبقى السؤال عن العوامل الذاتية، وماهية القوى القادرة على إجراء التغيير؟

** إذا كنت تقصد بالقوى على صعيد بلادنا، فحتماً أحبطت ووُضعت على الرف، إذ هُمّش المجتمع، والآن نحتاج إلى تحولات تاريخية جديدة.

* هل أفهم من جوابك هذا، أنه لا وجود للعوامل الذاتية، وبالتالي لا وجود للقوى القادرة على إجراء التغيير.

** إن كان لها وجود فهو وجود ضعيف وخجول، الآن سأعود إلى أوّل سؤال كنت قد طرحته فيما يخص الحركة الماركسية الشيوعية، كحركة سياسية، وسأتحدث باستفاضة بعض الشيء من خلال عينة من الأمثلة والنماذج:

أولاً: بالنسبة لمن يقول إن الحركة الشيوعية السياسية كانت عبارة عن حركة ممانعة في وجه الإمبراطورية الأمريكية، أقول هذا المنطق والقول تاريخياً غير دقيق، لأن الحركة الشيوعية وجدت قبل الإمبراطورية الأمريكية بالمعنى الجديد للكلمة، وبالتالي كانت الشيوعية حركة مضادة لهيمنة الرأسمالية العالمية، ونجحت في هذا إلى حد كبير.

ثانياً: بالنسبة لمن يتحدثون عن سقوط التجربة الاشتراكية، لماذا يتجاهلون نجاحات هذه التجربة؟! تلك النجاحات التي فرضت قسماً

كبيراً منها على دول أوربا الغربية ذاتها!! إذ يوجد قسم كبير من الأفكار الماركسية تطرح في دول أوربا الغربية! خذ مثلاً دولة الرفاه الاجتماعي التي فرضت نفسها خلال نصف قرن تقريباً، هذه الدولة التي تحاول أن تخفف من حدة التناقضات الطبقية، محاولة القيام بضمان اجتماعي للناس، وضمان ضد البطالة.. إلخ، من أين أتت هذه الأفكار؟ أتت من خلال ضغط الحركة العمالية العالمية! من ثم هل نستطيع أن نتجاهل بلداً كالصين؟! الصين بلد بنته الشيوعية، وهو بلد يحقق أكبر معدل نمو في العالم منذ أكثر من عشرين سنة! إذ معدل نموه سنوياً من ٨ إلى ٩%، فقط تذكر أنه في خمسينيات القرن الماضي كانت الهند والصين متقاربتين، هل يمكننا الآن مقارنة الهند بالصين ذلك البلد العظيم بكل ما تحويه الكلمة من معنى؟! والأمر نفسه ينطبق على روسيا، إذ انتقلت في ظل الشيوعية من أقل البلدان الأوربية تقدماً إلى أكثرها تطوراً! يجب علينا أن نرى الصورة بكليتها لا بجزئيتها. لا شك أنه سقط نموذج معين لتطبيق الاشتراكية، لكن خلال هذه الصيرورة التاريخية الكبيرة نسبياً، الاشتراكية حققت إنجازات هائلة، تصور أن أي عامل مهما كان بسيطاً في الاتحاد السوفييتي كان يستطيع الذهاب في إجازة مدتها ثلاثة أسابيع إلى البيكال على شاطئ البحر الأسود، وهي منطقة من أجمل مناطق العالم، يقضي إجازته مرفهاً تماماً بأقل من مرتبه الشهري، وإن كنت أذكر فسأذكر أنني كنت أشتري الاسطوانة الموسيقية بروبل، في حين ثمنها أكثر من ثلاثين دولاراً في مكان آخر، هل يجب علي أن أذكر كذلك أننا كنا نشتري الكتاب في موسكو الشيوعية بأقل من ثمن تكلفة غلافه!! هذا وإلى الآن الشبيبة الروسية (التي كانت الشيوعية السوفييتية

سابقاً) أكثر معرفة وثقافة وتنوراً من الشبيبة الغربية، أليست هذه كلها إنجازات يجب علينا ألا نتجاهلها.

وكي أطوي هذه الصفحة سأروي لك هــذه القصــة ذات الدلالــة العميقة، عندما أنهيت الدكتوراه، سنة ١٩٧١، قررت قضــاء إجــازة عشرة أيام في لندن، وذهبت في السفينة من لينيغراد إلى لنــدن، فــي قمرة السفينة التقيت بشخص إنكليزي كان يزور الاتحاد الســوفييتي، وعندما سألته عن رأيه بالبلد الذي كان فيه أجاب: ما هــذا البلــد، لا يعاش فيه ـ أي الاتحاد السوفييتي ـ لماذا؟ لأنه لم يكــن بمقــدوره الحصول على تذكرة لحضور بحيرة البجع في مسرح بولشوي، بسبب ازدحام الناس والطوابير الطويلة من البشر الذين ينتظــرون دورهــم، وهو لا يستطيع الانتظار طويلاً. وأنا في لندن أردت حضــور أوبــرا، لكني لم أستطع، لكن ليس بسبب الطوابير الواقفة المنتظــرة دورهــا لقطع التذكرة، بل بسبب غلاء التذكرة التي تكلفني نصــف الميزانيــة المخصصة لرحلتي إلى لندن!! هل هذا مشهد وذاك مشهد؟ أترك الحكم للقارئ.

ما أريد قوله إن الإنجازات التي حققتها الاشــتراكية الشــيوعية تفرض نفسها حتى الآن، وستبقى فارضة نفسها حتى على حكومــات وأنظمة سياسية غربية وغير غربية مقبلة.

* هل تعتقد أن الأحزاب الماركسية الشيوعية العربية انطلقت من معطيات الواقع العربي وتحليله، أم أنها لم تكن سوى صدى لما تحدثه الماركسية الشيوعية في مركزها السوفييتي؟

طبعاً الذي يجعل هذا السؤال مشروعاً هو أن الذي مهــد لظهــور المادية التاريخية، هو محاولة مؤرخي عصر النهضة الأوربية (تيري، غيزو، مينه) إضافة إلى دراسة المؤرخين الإنكليز فــي ذلــك الوقــت

لأحداث تاريخية كالثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر، ومن ثم الفرنسية في فترة لاحقة، من وجهة نظر صراع الطبقات، وبخاصة صراع البرجوازية ضد ملاك الأراضي الإقطاعيين، فضلاً عن دور الاقتصاديين الإنكليز (بيتي، شمت، ريكاردو) بما قدموه من تحليل اقتصادي للمجتمع الرأسمالي، كما ترى أنت في غير مكان.

** لا.. لا.. الحركات السياسية في البلاد العربية، وبضمنها الحركات الشيوعية العربية هي ابنة هذا المجتمع، وهو مجتمع ما زال متخلفاً وتابعاً للاستعمار، إذ نسبة الأمية فيه ما زالت كبيرة، فضلاً عن الأمية الثقافية ومشكلاته الاجتماعية العويصة، كل هذا يجعل من الطبيعي أن يكون مستوى الوعي الاجتماعي فيه محدوداً بمستوى معين، والحركة الشيوعية العربية لم تستوعب الماركسية كما ينبغي أي كمنهج في التحليل، وكنظرية وكرؤية على أساسها يدرس واقع المجتمعات العربية، طبعاً هذا الأمر لم يقم به لا الشيوعيون العرب ولا غيرهم من الأحزاب والحركات السياسية.

لا شك أن الواقع الاجتماعي العربي يحتاج إلى دراسة، وهذه الدراسة تحتاج إلى استخدام منهج ـ فرضاً المنهج الماركسي باعتبار أننا نتحدث عنه ـ لتحليل هذا الواقع واستخلاص رؤية لبرنامج عمل سياسي، هذا الشيء لم يقم به الشيوعيون لا في سورية ولا في غيرها من البلدان العربية. وحتى البعثيون والناصريون والإخوان المسلمون لم يقوموا بهذا، بما فيه من تحليل للمجتمع وللعلاقات الاجتماعية القائمة فيه بناء على منهج معين بغية الوصول إلى برنامج عمل حقيقي.

* إذا كان الصراع الطبقي في عصور سابقة مغطى بأقنعة مختلفة ـ حسب تعبيرك ـ (دينية، أيديولوجية، اجتماعية) وكان نضال

الفلاحين والأقنان وسكان المدن ضد هذا الاضطهاد الإقطاعي يجري تحت رايات دينية، برأيك هل يمكننا الآن الحديث عن حراك طبقي في سورية أو في الوطن العربي؟ أم ما نراه ونشهده عبارة عن سكون طبقي؟

** الحراك الطبقي دائماً موجود، شخصياً أنا مع الذين يقولون إن الطبقات في بلدان العالم الثالث ومن ضمنها البلدان العربية لم تحدد تماماً، بل ما زالت متداخلة غير محددة المعالم حتى موضوعياً، وليس فقط في الوعي! مثلاً، تجد العامل هو نفسه فلاح، والبرجوازي هو نفسه إقطاعي أو شبه إقطاعي، الفئات الوسطى متداخلة كثيراً مع العمال والفلاحين ومع البرجوازية الأكبر منها أيضاً، لكن هذا كله لا يعني أن الطبقات غير موجودة كما يظن البعض، على العكس، الطبقات موجودة، إذ يوجد عمال بالمعنى الدقيق، وتوجد برجوازية بالمعنى الدقيق كذلك... إلخ، ولكن مسألة الصراع أو الحراك الطبقي عندنا أقل وضوحاً من البلدان المتقدمة صناعياً، فضلاً عن أنه يغلف عندنا بأغلفة مختلفة، وما زلت أؤمن حتى اللحظة أن الصراع الطبقي هو المحرك الأساسي للتاريخ، وهو المحرك الأساسي في بلادنا أيضاً، ونستطيع أن نلاحظ أن الشغل الشاغل للناس هو وضعهم الاجتماعي والاقتصادي، بمعنى كيف سيؤمن الفرد حاجياته. لكن الذي لا يظهر كثيراً هو الربط بين مصلحة الفرد الخاصة كجزء من طبقة أو شريحة اجتماعية، وبين الرؤية العامة للوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي العام، وهذا الأمر مطلوب من الحركات السياسية ومن المثقفين وبضمنهم الشيوعيون والقوميون وغيرهما، المطلوب أن يسمحوا لوعي الناس أن يرتقي، نعم ليتركوا لهذا الوعي فرصة في الارتقاء.

* كيف الطريق لمثل هذا الارتقاء بالوعي؟

** لا يتم هذا الارتقاء إلا بإفساح المجال للجميع كي يفكر ويعمل ويكتب وكذلك بالنشاط السياسي في ظل مناخ ملائم من الحرية وحرية التعبير عن الرأي وكذلك حرية المعارضة، والديمقراطية... إلخ.

* إذا راقبنا مفهوم أيديولوجيا الجهاد في مطلع القرن الماضي، نلاحظ أنها كانت ذات طابع قومي علماني، أما الآن فقد أصبحت ذات طابع إسلامي أصولي، إلى درجة باتت معها تحول دول انتشار الحداثة الفكرية في أرض العرب والإسلام، برأيك، ما السبب الذي جعل الفرق شاسعاً بين الأيديولوجيتين؟

** أظن أن السبب العميق والجوهري لهذا التغير هو إلغاء الحركة الوطنية بفروعها المختلفة. لو أخذنا مثلاً، فترة الخمسينيات من القرن الماضي في سورية، عندما كان يوجد تعددية سياسية حقيقية، إذ كان يوجد التيار الإسلامي، والبعثي، والناصري، والشيوعي.. إلخ، وكان فعلاً يوجد حوار بصوت عالٍ في جميع المحافل، وكانت الحركة الوطنية آنذاك تراقب كل شيء بما فيه الصوت الإسلامي، بعد أن ألغي الجميع وأقصي عن الحياة السياسية والشأن العام في سورية، كان من المحال عملياً إلغاء الحركة الإسلامية، لأنها تعمل في الجوامع، وفي بيوت الناس، وفي مدارس تعليم القرآن..إلخ.

* فضلاً عن أنها تدخل في بنية النسيج الاجتماعي للمجتمع.

** بالتأكيد... وهؤلاء ـ الحركة الإسلامية ـ لا رقابة عليهم، وبالتالي تستطيع كل جماعة منهم أن تصور الدين بالطريقة التي تراها مناسبة لها، ومن غير رقابة حقيقية من الحركة الوطنية. لو كانت القوى السياسية كلها موجودة وكلها تتناقش وتعمل وتشارك في صنع الحياة، وتتدخل في الشأن العام، لكان تم فضح ذلك الخطاب الظلامي

الذي تتحدث عنه، ولكان من غير الممكن لقادته أن يتغلغلوا بالطريقة التي تغلغلوا بها، فمن المعروف أن تغلغلهم تم بطرق متعددة ومتنوعة ومخيفة، إذ يصل الأمر إلى أن يخالف الولد والده بحجة أن الأخيـر لا يخضع لشرع الله، هذا الشرع الذي يقرره الظلاميون. كما ترى، لقـد عاشت هذه الاتجاهات الفكرية الظلامية الشديدة التزمـت، فـي بيئـة سياسية ملائمة لها فقط، أما الآخرون فقد بقوا معلقين.

في اعتقادي أن ما ذكرته لك هو السبب الجوهري، طبعـاً يوجـد أسباب أخرى، لكنني أكتفي بهذا السبب.

* يلاحظ الباحث أن الغرب بعد أن أجبر على التخلي عن السيطرة الاستعمارية منذ ستينيات القرن الماضي، اتجه للتحري عن تعبير جديد عن الحداثة، فيما العالم الإسلامي أدار ظهره لهذه الحداثة، ليعارضـها بنموذج (إسلامي) خال من أي بحث علمي.

الأسئلة التي تحضرني هنا: ـ لماذا كان هذا التغاير والتضاد فـي الاتجاهين؟ من ثم، فيما يخص التفاوت التاريخي بيننا وبين الغرب، هل يعني هذا أنه يجب علينا أن نمرّ بكل مراحل التطور التاريخي التي مرّ بها الأوربيون بدءاً من الإصلاح الديني وعصر النهضة، حتى اليوم؟

** سؤالك متشعب، فيه أكثر من نقطة وأكثر من موضوع، دعني أحاول لملمة الأشياء.

أولاً: ليس المطلوب اللحاق بأحد، بمعنى أننا لا نستطيع أن نلـزم الناس بالسير خلف مجتمع آخر. أصلاً تطور البشرية كله تم عبر أخذ البعض عن البعض الآخر، وفي الوقت نفسه نجد أن قومـاً يسـبقون أقواماً أخرى، من هنا أقول ليس المطلوب من المتخلفـين أن يلحقـوا بالمتقدمين بنفس الطريقة، نعم ليستفيدوا من الإنجازات التي تتحقـق وتحققت بغية تحقيق قفزة جديدة، وشكل جديد من أشكال التطـور، إذاً

ليس المطلوب منا أن نسير على نفس الطريق الذي سار عليه الغرب، وهذه هي مشكلة نظرية التحديث، وهي عدم التمييز بين الحداثة والتحديث، النظرية التي تريدنا أن نمشي على نفس الطريق الذي مشى عليه الغرب، وهذا ما أدى في نهاية المطاف إلى تبعية تامة للغرب من كل النواحي.

المطلوب هو فهم الواقع الاجتماعي، وفهم حقيقة الصراعات الموجودة، وفهم حقيقة القوى التي تحاول الهيمنة على مناطقنا ومجتمعاتنا، وبالتالي حشد القوى القادرة على مواجهتها والوقوف في وجهها، هذا هو المهم الآن. حتى فكرة الحداثة أراها الآن فكرة عامة جداً، والمطلوب تحديدها أكثر، مثلاً، علينا أن نعمل على تحديد دور الدولة.

* إذاً دعنا نسأل عن ماهية دور الدولة، وأي مفهوم للدولة يناسب مجتمعاتنا؟

** يجب أن نتساءل: أي دولة مناسبة لنا تاريخياً، ومناسبة لنا في وضعنا الراهن، ويجب أن نتساءل عن سيادة القانون، وهي مسألة جوهرية جداً من مسائل الحداثة، هذه يجب تثبيتها، عندك مسألة التعددية السياسية.

* عفواً دكتور أراك تصيغ أسئلة دون تقديم أجوبة عليها!

** لأني لا أملك أجوبة سحرية لكل الأسئلة، غير أني أشخص ما أراه بحاجة إلى طرح ومعالجة في واقعنا من خلال ما أطرحه وما يجب علينا طرحه على بساط البحث في هذه المرحلة بالذات. من ثم أنا أذكر لك ما يجب علينا أن نأخذ من الحداثة!

* لكن مع الأسف، لم نأخذ من المفهوم الحداثوي للدولة غير السلطة، إذ تجاهلنا سيادة القانون وتدويل السلطة والمجتمع المدني.. إلخ، إلام يستمر هذا؟

** بدايةً فكرة المجتمع المدني ظهرت ملازمة ومتزامنة مع ظهور فكرة الدولة عند هيغل، الآن كل حديث عن المجتمع المدني يعدّ كأنه موجه للدولة ومعارض لها، لا شك أن المجتمع المدني في مرحلة من المراحل كان ضاغطاً على الدولة ومواجهاً لها، وأحياناً كان معارضاً، لكن ليس هذا هو الشيء الجوهري، الجوهري أن يقرر المجتمع نفسه مصيره، وبفئاته المختلفة!

* من المعروف أن البنية المعرفية للمجتمع العربي الإسلامي بنية متخلفة، إذ ما زالت أسيرة المنظومة المعرفية التي أنتجت في القرنين الثاني والثالث الهجريين والتي ما زالت تعيد إنتاج نفسها، فضلاً عن أن أفراد هذا المجتمع غير مدركين لأناهم ولذواتهم، انطلاقاً مما رسمت في سؤالي، هل يحق لمجتمع على هذه الدرجة من التخلف أن يطالب بدولة حديثة؟ بمعنى آخر المجتمع المتخلف سينتج دولة على صورته وشاكلته.

** من حيث الأساس معك حق، إذ الدولة هي نتاج المجتمع، وبالتالي ستكون على صورته. لكن هناك كما سبق وقلت دولة ـ سلطة، يمكن أن تعمل على رفع منسوب الوعي الاجتماعي، كما يمكن أن تعمل على عرقلة هذا الواعي وكبحه.

أنا قلت لك منذ قليل إن من أكبر المهمات المطروحة الآن هي أن تكون القوى الاجتماعية المختلفة قادرة على صنع مصائرها، بمعنى أن يعرف العمال ماذا يريدون، وكذلك الفلاحون والطلاب والمثقفون... إلخ، على كل منهم أن يقرر مصيره، ولا يصير هذا إلا إذا أفسحنا

المجال فعلياَ لا نظرياً، لهذه القوى كي تنظم نفسها وتفرز قياداتها التي تعبر لها عن قضاياها، ولا شك أنه في العقود الأخيرة تمت عرقلة الوعي، وعندما طرحت أنت مسألة الإسلاميين الظلاميين، كان واحد من أسباب هذه الظلامية عرقلة الوعي، إذاً الدولة تستطيع أن تلعب دوراً في هذا سواء كان إيجابياً أم سلبياً.

* إذا عدنا إلى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، نرى أن الدولة لعبت دوراً إيجابياً، وكانت متقدمة على المجتمع، إذ هي من أدخلت الدساتير والقوانين، حتى في عهد الديكتاتور حسني الزعيم جرت بعض الإصلاحات، لكننا الآن نرى أن المجتمع على الرغم من تخلفه، أقل تخلفاً من الدولة، برأيك كيف نصل إلى صيغة توافقية معقولة؟

** يحصل مثل هذا ليس عندنا فحسب، بل كل مكان، وهنا يجب على المجتمع أن يضغط على الدولة كي تتقدم وتحدّث، وبالتالي يصبح موجهاً لها، وهنا تأتي وظيفة أو دور المجتمع المدني، وبقدر ما يكون المجتمع مدنياً وواعياً، بقدر ما يستطيع أن يضغط على الدولة ويوجهها نحو المسار الصحيح.

* يرى البعض أن الفكر النقدي حُجّم في كل المجتمعات العربية والإسلامية، بمعنى أن مشكلة الإسلام والديمقراطية غير مطروحة من منظورها الصحيح، بل نراها واقعة تحت تأثير المغالطات التاريخية والإسقاطات المناسبة جداً لأيديولوجيا الكفاح أو للخط التبجيلي السائد في العالمين العربي والإسلامي، فنحن لا نمل من ترداد أن الإسلام عرف الديمقراطية قبل الغرب، وهذا إسقاط محض!

د. برأيك هل ما زالت هذه الأحكام المسبقة الصنع والتصورات الشائعة مقبولة، على الأقل من قبل الفكر التاريخي النقدي؟

** طرحت المجتمعات فكرة الديمقراطية بأشكال متعددة ومختلفة، مثلاً اليونانيين، وهم الذين أوجدوا هذه الفكرة، كانت ديمقراطيتهم مقتصرة على الأسياد، في الوقت الذي كان يحرم منها أربعة أخماس الناس من العبيد!! مع ذلك كانت هذه الديمقراطية مثالية ويعتد بها.

الإسلام جاء بمبدأ الشورى، وهذا المبدأ صار خلاف كبير حوله، الأصل في المبدأ واضح، هو استشارة الناس. لكن مشاركة مَنْ مِنَ الناس؟ هل مشاركة أهل الحل والعقد فقط؟ أم مشاركة جميع الناس؟ وهل نشاورهم في كل شيء؟ من ثم هل تعني المشاورة أن يقرر الناس مصائرهم؟ فصلاً عن أنه يوجد عندنا ـ تراثياً ـ فكرة البيعة التي لا شبيه لها في وقتنا الحاضر إلا فكرة الاستفتاء، وهذا كله أصبح شكلياً بعد الخلفاء الراشدين، مع أنها دولة إسلامية واحدة!

الآن عندما نناقش هذه المسائل يجب علينا أن نأخذ هذا التطور التاريخي كله بالحسبان، وليس فقط التطور التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية، بل لمجتمعات الأرض كلها، أنا أريد الجوهر سواء كانت ديمقراطية أو شورى، سمها ما شئت، المهم هو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، وأن يختار من يمثلونه حقيقة، لكن حتى هذا النوع من حق الاختيار تثار من حوله المشاكل، ففي الرأسمالية عندما يهيمن رأس المال يوصل الناس الذين يريدهم، وكذلك في الديمقراطية الشعبية التي أتت مع الأنظمة الاشتراكية إذ كان الغرض منها تحقيق الديمقراطية للعمال والفلاحين.. إلخ، لكن هذا الشكل من الديمقراطية يحرم الرأسماليين والإقطاعيين من ممارسة حقهم.

الذي تبين في نهاية المطاف أن الأناس الذين يستلمون السلطة سواء عن طريق صناديق الاقتراع وبطريقة نزيهة، أم عن طريق فئوي ضيق، يمكن أن يتحولوا إلى ديكتاتوريين، ولو كانت

ديكتاتوريتهم صغيرة، ممثلة بديكتاتورية الحزب أو ديكتاتورية الأمين العام، أو ديكتاتورية المكتب السياسي... إلخ.

* كيف يمكن للناس عندنا أن يختاروا ممثليهم أو أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، ونحن ندرك أن لدينا تخلفاً عمره ألف عام، إذ باللاوعي الجمعي الناس متخلفون تاريخياً، وإن كانوا مثقفين! على نقيض المواطن الأوربي، إذ تراه، مهما كان جاهلاً، لكن باللاوعي الجمعي يكون مدركاً لمصالحه ولذاته!!

** هل حصل هذا للمواطن الأوربي من الفراغ؟ وهل كان موجوداً طوال عمره؟ أم أنه تكوّن تاريخياً عبر صراعات دموية وتحولات من مرحلة إلى مرحلة، إلى أن وصل الأمر عندهم إلى ما وصل إليه؟

هذا الكلام المتمثل بأن الناس غير قادرين على حكم أنفسهم، ولا يعرفون من يختارون... هذا كله يساق تبريراً لاستمرارية السطوة والأنظمة الشمولية.

يجب علينا أن نعطي فرصة للناس تدريجياً حتى يتعلموا كيف يختارون، عندما نترك للناس مثل هذه الحرية سنجدهم وعلى نحو تلقائي كل مجموعة تختار من يعبر عن مصالحها، من ثم لنفترض أننا بحاجة إلى عشرين سنة كي يصبح الناس عندنا واعين لذواتهم وقادرين على الاختيار، فلنبدأ إذاً منذ الآن كي ننتهي من هذه المسألة عام ٢٠٢٣. مما لا شك فيه أننا إذا تركنا الأمور على ما هي عليه، مسلّمين بأن الناس غير قادرين على الاختيار والإدراك للذات، فسيبقون غير قادرين طوال حياتهم.

*هل يذهب د. خضر زكريا، إلى ما يذهب إليه البعض: من أننا الأبناء الشرعيون لمرحلة الانحطاط العربي/ الإسلامي؟

** نحن لسنا أبناء مرحلة الانحطاط فحسب، بل نحن أبنـاء كـل شيء، إذ نحن أبناء الحضارة العربية الإسلامية فـي أوج ازدهارهـا وكذلك انحطاطها، ونحن أبناء عصر التنوير الأوربي وأبناء العولمـة الحالية، وكل ما يحيط بنا خاصة جيلكم أنتم، إذ هذا كله ساهم ويساهم في تكويننا.

* أخيراً: إذا كانت سمة القرن التاسـع عشـر المواجهـة بـين القوميات والقرن العشرين المواجهة بين الأيديولوجيات، فقـد تكـون سمة القرن الحادي والعشـرين هـي (الصـراع) أو (الحـوار) بـين الحضارات. من المسلم به أن الحضارة العربيـة الإسـلامية حضـارة ذاكرة وأطلال، هل يمكن لمثل هذه الحضارة أن (تحاور) أو (تصـارع) حضارات موجودة على أرض الواقع؟

** للإجابة على هذا السؤال، أقول لك: منذ فتـرة كتبـت مقـالاً (صدام حضارات أم صدام مصالح) في مجلة دراسات استراتيجية التي تصدرها جامعة دمشق، قلت فيه: إن الحديث عن صدام الحضارات هو تغليف لصدام المصالح، وأكبر برهان علـى ذلـك أن أكبـر حـربين عالميتين وقعتا في القرن العشرين كانتا ضمن حضارة واحدة، ألا وهي الحضارة الأوربية الغربية.

أما فيما ذكرته عن أننا حضارة ذاكرة، فهذا لا يلغي حق الشعوب، وإن كانت مهزومة، من المساهمة في بناء الحضارة البشرية.

حوار مع المفكر محمود أمين العالم

جاء دمشق لإلقاء محاضرة في إسبوع المدى الثقافي أذار ٢٠٠٢، وكان قد أثار فضولي المعرفي من خلال كتاباته وكتبه ، كان كريماً في إجاباته ، لكن ، كالعادة ، كان الوقت ضيقاً.

* بعد أن قرأ المفكر العربي محمد دكروب العنوان التالي: فشل المشاريع الثقافية العربية، الأسباب والبدائل. وكان عنواناً لندوة يرأسها، تساءل بمرارة يشوبها التهكم: كأنه كان يوجد عندنا مشاريع ثقافية حتى فشلت؟

محمود أمين العالم، هل حقاً لم يكن عندنا مشاريع ثقافية، وإن كان يوجد وفشلت، فما الأسباب وما البدائل؟

** أبدأ أولاً بتحياتي العميقة والحارة لجريدة (النور)، والرفاق القائمين عليها. عندما نتحدث عن مشروع ثقافي، فلا سبيل إلى تفهمه تفهماً صحيحاً إلا في إطار مشروع تنموي شامل، فالثقافة بمعناها الأنثروبولوجي، بُعْدٌ أساسي من أبعاد التنمية.

وهنا نتساءل: هل هناك مشروع تنموي في بلادنا؟ أعتقد أنه قد قامت بالفعل مشاريع تنموية في سورية مع وصول حزب البعث إلى السلطة، وفي مصر مع الحركة الناصرية منذ يوليو ١٩٥٢، وفي ليبيا مع قيام الجماهيرية الليبية. وأستطيع أن أقول إن المشروع التنموي الناصري في مصر قد أُجهض بما كان يتضمنه من أبعاد تخطيطية في مجالات الإنتاج الاقتصادي والتوجه الثقافي والرؤية السياسية، القومية

والفلسفية. وكان هذا المشروع الناصري ينطلق من وعي موضوعي وإرادة فاعلة، واستطاع أن يحقق العديد من الإنجازات في المجال الاقتصادي والثقافي والسياسي، على المستوى المحلي والعربي، والسياسي العالمي. ولا شك أن هزيمة حزيران ١٩٦٧ قد أوقفت هذا المشروع إلى حين، إلا أنه سرعان ما أخذ يستعيد انطلاقه، إلا أن وفاة قائد المشروع وهو جمال عبد الناصر، أفضى إلى تيسير الانقلاب على المشروع كله. وفي هذا يكمن جانب النقص الأساسي في المشروع، هو أنه كان يتحقق بوصاية علوية، أكثر مما يتحقق بعمل شعبي ديمقراطي قاعدي. كانت السلطة تحقق أهدافاً جليلة وتاريخية للجماهير، ولكن دون مشاركة جماهيرية. مما أتاح ضرب التجربة من أعلى بمجرد تغيير السلطة. ولا مجال هنا للتفصيل، وإنما أكتفي بالقول إن الشرط الأساسي لتحقيق المشروع التنموي العربي في أبعاده المختلفة، ينبغي أن ينطلق ويتأسس ويتنامى بالمشاركة الجماهيرية أساساً، في وضع الخطط والمشاركة في مناقشتها، وتنفيذها، ورقابتها في أشكال ديمقراطية متنوعة، تتيح جدية هذه المشاركة وتنميتها، فتنمية المشاركة الجماهيرية في مختلف مجالات التنمية هي عمق جوهري من المشروع التنموي نفسه.

* دعوت في رئاستك لندوة (العولمة بعد ١١ أيلول) إلى سلطة الثقافة، كي تكون في مواجهة ثقافة السلطة، وقد بدا أن دعوتك لاقت ترحيب الحضور الواسع، لكن كيف السبيل إلى ذلك؟ وما زال المنتوج الثقافي في كل قطر عربي ينتج على مقاس سلطته؟

** تحقيق هذا التوازي أو المواجهة بين سلطة الثقافة وثقافة السلطة لا يتحقق بقانون أو بتشريع، بل بالعمل والنشاط والفاعلية العقلانية والنقدية، وتصاعد نمو التكوينات المدنية والنقابية والحرية

ومبادراتها المختلفة، لا توجد وصفة جاهزة، اللهم إلا العمل الجماعي الديمقراطي الذي يتسم بالعقلانية وروح النقد والإبداع.

* يقال صراع حضارات، برأيك هل هو صراع حضارات، أم صراع مصالح وهيمنة واحتكارات؟ وهل في العالم حضارات متعددة أم حضارة وحدة هي نتيجة جهد إنساني مشترك؟

وفي المقابل يُقال حوار حضارات ـ في حال صح القول ـ هل نحن مؤهلون لمثل هذا الحوار؟

** نعم، توجد في عصرنا الراهن حضارة واحدة، وهي حضارة ذات دلالة محددة، هي أنها حضارة رأسمالية، وليست مجرد حضارة بالملطق، وهي ظاهرة تاريخية موضوعية نشأت مع تفكك النظام الإقطاعي في أوربا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ونتيجة لطبيعتها التنافسية والتوسعية والاتجاه إلى الاحتكار أخذت تنمو وتتسع من أوربا إلى خارجها وفي أشكال مختلفة، تجارية أو عسكرية، أو احتلال وسيطرة سياسية واقتصادية.. إلخ. وفي ثمانينيات القرن الماضي، بعد تفكيك مشروع حضاري آخر هو المشروع الاشتراكي في التجربة السوفييتية، انفرد المشروع الرأسمالي. وبفضل الثورة العلمية والاتصالية والمعلوماتية، استطاع هذا المشروع أن يهيكل العالم أجمع في إطار نمطه الإنتاجي الرأسمالي.

وفي كتيب ماركس المشهور (البيان الشيوعي) فقرة واضحة جهيرة تتنبأ بهذا الأمر. لا شك أن الحضارة الرأسمالية الراهنة هي ثمرة جهود وإسهامات حضارات وثقافات سابقة، إلا أنها اليوم أصبحت ذات دلالة رأسمالية خالصة، ونتيجة لطابعها الرأسمالي هذا، برزت في داخلها نزعة الهيمنة التي تتمثل في سبعة أو ثمانية دول رأسمالية كبرى، على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا فليس ثمة اليوم

صراع حضارات بل صراع مصالح (لا بالمعنى الاقتصادي الضيق، بل بالمعنى السياسي، الاقتصادي، الثقافي)، وإن اتخذ مظاهر عرقيــة أو دينية في كثير من الأحيان.

ولهذا فالقضية ليست قضية حوار حضارات، بل قضـــية صـــراع (يدخل الحوار فيه بغير شك) من أجل تحويل هذه الحضارة الرأسمالية بطابعها المهيمن، وسياستها الاستغلالية البشعة الجشعة، إلى مرحلــة أرقى يتم فيها القضاء على الهيمنة، ويتحقق مســتوى مـــن التنـــامي الإنساني بين الاجتهـــادات والمشــروعات والخصوصــيات الثقافيــة والقومية المختلفة تمهيداً لإقامة بديل حضاري متعدد ومتنوع الخبرات والخصائص، يكون جوهره في تقديري هو الاشتراكية في تطبيقاتهـــا المختلفة باختلاف الظروف المحددة العينية لكل بلد من بلدان العـــالم. وهكذا يتم احترام الخاص القومي في إطار المشترك الإنساني العام.

أما متى نصبح مؤهلين لهذا، فلا وصفة جـــاهزة غيـــر الـــوعي والنضال على المستوى القومي والإنساني العام.

* كأن قدر هذه الأمة ـــ الأمة العربية وأصحاب القرار فيهـــا ـــ أن لا تختلف إلا على الاتفاق، هل ثمة خلل في مفهوم القوميـــة العربية؟

** القومية العربية في تقديري ضرورة تاريخيـــة موضـــوعية، الخلل ليس في المفهوم، ولكن في منهج التعامل مع هذا المفهوم، ومن الطبيعي أن يكون ثمة اختلاف حول مفهوم القومية ومنهج تحقيقهـــا، بل أقول بصراحة ينبغي أن نتفهمها تفهماً ديمقراطياً، بمعنـــى أنهـــا لا تعني فرض قالب جامد جاهز نهائي على مختلف البلدان العربية، بـــل ينبغي لحسن تحقيقها، احترام الخصائص المختلفة لكل بلـــد عربـــي،

ومراعاة ذلك في المشروع القومي الوحدوي. إن تنوع الخصائص واحترام هذا التنوع يدعم الوحدة، ويجعلها أكثر عمقاً وأشد خصوبة.

المحاولات السابقة، ودون أن أدخل في تفاصيل، كانت تسعى لفرض صيغة واحدة نهائية على كل البلاد العربية. ولعل هذا ما عرقل هذه المحاولات، بل فجر صراعات كان من الممكن تجاوزها. القضية كيف نتحرك نحو الوحدة القومية خلال مراحل متنامية، تبدأ بالقضايا المباشرة الأساسية، كالقضية الفلسطينية، التي عُدَّ الانتصار فيها مدخلاً أساسياً للحركة التوحيدية. ثم نسعى لتحقيق حدّ أدنى للوحدة التجارية التي تتنامى مع الخبرة العملية، مع وحدة التنسيق السياسي، ووحدة المشروع التعليمي، فضلاً عن وحدة مواجهة هذه العولمة الرأسمالية، لا بإدارة الظهر لها، أو بالاندماج الأعمى فيها. هذا إلى جانب العمل على الدخول في مشروع تنموي متدرج شامل إلى غير ذلك.

* الوحدة فشلت، الحركات الماركسية واليسارية خصوصاً لم تثبت نجاحها بعد، وما ولد من الحرية ولد مشوهاً، هل هذا هو قدرنا، على مبدأ القضاء والقدر، أم ثمة حلول وبدائل؟

** لقد فشلت الوحدة حقاً، ولكنها ما تزال هدفاً تاريخياً وموضوعياً، نقترب منه بحسن دراستنا للأخطاء، ومحاولة تجاوزها. أما الحركة اليسارية والماركسية عامة فرغم خفوتها ـ وخاصة بعد تفكك الاشتراكية السوفييتية ـ لا في بلادنا العربية، بل في كثير من بلدان العالم، فما تزال محققة في كثير من المنجزات، بل والتحركات على مستوى العالم لتحقيق عولمة بديلة كما سبق أن ذكرت. وإذا كانت قد أخفقت سياسياً في العالم العربي، فإني أراها ما تزال متوهجة في كثير من التعابير الثقافية. وهناك محاولات جادة عديدة لوحدة

العمل ا لديمقراطي والتنموي والقومي بين مختلف فصائل اليسار العربي، ومختلف القوى القومية، والديمقراطية، والماركسية، والدينية المستنيرة، واليسارية عامة. وبوحدة العمل والحوار العقلاني والتفتح على الجماهير ومصالحها تبرز الحلول في مواجهة التحديات المحلية والعالمية.

* أخيراً: من تذكر من رفاق دربك السوريين؟

** ما أكثر رفاق الطريق من المناضلين والمثقفين السوريين، ما يزال عطرهم باقياً في حياتنا وفي مجاهداتنا، أذكر بعض الأسماء من الذين غادرونا والذين ما يزالون يقدمون نماذج رفيعة من المواصلة الرائعة، لعلي أذكر خالد بكداش، وإلياس مرقص، وياسين الحافظ، وأصدقاء العمر بديع الكسم، وسامي الدروبي، كما سعدت في هذه الزيارة بلقاء العزيز عبد المعين الملوحي. وتمنيت أن ألتقي بالمناضل رياض الترك، ولكني للأسف وجدته ما يزال في غيبته الشريفة، يدفع ثمن مبدئيته، ولهذا أكتفي بأن أبعث إليه بأعمق وأحر تحية، وأتمنى أن يعود إلى الحرية قريباً.

حوار مع المفكر نصر حامد أبوزيد

إذ انحاز لإثارة الأسئلة، محطماً الأجوبة الراسخة، والقوالب الجامدة المعدة منذ قرون ، فقد بات نصر حامد أبو زيد يشكل تجلياً جديداً للمحنة القديمة نفسها: العقل في مواجهة النقل ، المثقف في مواجهة السلطة.. سلطة السياسة، سلطة الدوغما الدينية ، سلطة المجتمع المستعذب لسباته.

لكن ثمة ما يعطي لهذه التجربة خصوصيتها: تلك الشجاعة النادرة إزاء كل هذا الصخب من تكفير وتخوين وتهديد بالقتل.

لقد صار أبو زيد عنواناً بارزاً للمرحلة العربية الراهنة بتشابكاتها ومفارقاتها التي لاتخلو من لمسات هزلية ، وهو هنا ، في الحوار التالي: يثير الكثبان ذاتها التي أحدثت منذ سنوات تلك الزوبعة.. الزوبعة التي لم ينقشع غبارها بعد.

التقيته في أسبوع المدى الثقافي الثالث في دمشق فرويت عطشاً قديماً. ولحسن حظي فقد كان د. نصر حامد أبو زيد كريماً في وقته أكثر مما أطمع، كما كان سخياً في إجاباته أكثر مما أطمح.

* د. نصر حامد أبو زيد، بعد حملةِ التكفير التي شنها بعض المسلمين ضدك ـ وأعتقد أن الحملة قد هدأت الآن ـ أين كان الإسلام، هل هو مع نصر حامد أبو زيد أم مع خصومه، خصوصاً أن أحد الطرفين كفّر الآخر؟

** أولاً: التكفير لم يكن دينياً، بل تكفير سياسي. حينما كُفر الحلاج كُفّر تكفيراً دينياً، لكن التكفير كآلية، هو آلية لممارسة خصومة سياسية، وزج الإسلام فيها هو الخطر الذي يجب أن نقف نحن ضده. فالخوارج ـ مثلاً ـ لم يكونوا كفاراً بالمعنى الديني، لكنهم كفارٌ

بالمعنى السياسي، وهم عندما كفّروا خصـــومهم، كفــروهم بــالمعنى السياسي، فمن كان يتفق معهم فهو مفتي على الملأ، ومن كان ضــدهم فهو كافر.

إذاً علينا أن نمتلك الوعي الكافي كي لا نقع في هذا المأزق، وأن لا نزج بالإسلام، بالمعنى الديني والعقائدي في قضايا كهذه.

تكفير نصر حامد أبو زيد، تكفير سياسي، لأنه نقد الخطاب الديني، ونقد المؤسسات التي ترفع اللافتــات الدينيــة، كشــركات الاســتثمار الإسلامي.. إلخ، ثم إني دخلت في نقد اجتماعي، اقتصادي، سياســي، حاولت من خلاله أن أنزع الصفة الدينية لهذا الخطاب، ومن هنا بدأت المشاكل.

تسألني أين كان الإسلام؟ الإسلام لا هــو معــي، ولا هــو معهــم، الإسلام دين من الله، وفهمي للإسلام فهم إنساني، وهم فهمهم للإســلام فهم إنساني، لكنهم يتصورون أنهم يمتلكون جوهر الإســلام وحقيقــة الإسلام!

*حقيقة مطلقة؟

** تماماً، هذه المشكلة! أنا لا أدعي أني أملك الحقيقة المطلقــة، وبالنسبة لسؤالك ــ مرة ثانية ــ أين الإسلام؟ هذا تزييــف للقضــية، وهذا التزييف من المعيب أن نقوم به نحن، ألا يكفي أنهم فــي الغــرب يقومون به!؟

شخصياً، دائماً أقول في الغرب لمن يقول لي، إنه بسبب الإســلام وبسبب اضطهاد المسلمين، حصل معي ما حصــل، أقــول: لا.. لــيس بسبب الإسلام، وليس بسبب المسلمين. ما حصل معي قضية سياسية، وليست دينية.

وإذا كان الإسلام طرفاً فيها، فهذا يعني أني وضعت نفسي خارج الإسلام، وبهذا الشكل، أنا أستخدم نفس الآلية ضد نفسي.

كل تكفير تم ويتم في تاريخنا، وحتى في تاريخ الكنيسة، هو تكفير سياسي.

* الفكر الديني ، هل ينمو بحرية أم بقيود ، ما الوجه الأمثل لنموه ؟

** الفكر الديني ينمو بقيود ، شأنه شأن الفكر بشكل عام.. وربما كانت قيود الفكر الديني أبشع ، لأن الفكر الديني إما أن يكون متماثلاً مع فكر السلطة ، ومعبراً عن مصالحها ، وبذلك يقوم بدور الوسيط بين السلطة والجماهير ، وإلا يصبح فكراً مرفوضاً ، سواء أكان فكراً مغرقاً في السلفية والتقليدية أم كان فكراً تحررياً تنويرياً.

* في حال استقلالية ذلك الفكر عن السلطة ، وتبنيه التعبير عن آرائها ومصالحها ، هل ينمو بحرية أم بقيود ؟

** هذا مرتبط بمدى وجود الحرية في المجتمع ، فحرية الفكر الديني ، جزء من حرية المجتمع ، وجزء من الحريات المتاحة في المجتمع.. سياسية واجتماعية.. وفي ظل غياب الحريات الاجتماعية تحديداً ، سيكون هناك خطاب واحد ، وهذا الخطاب الواحد سيفرض نفسه باعتباره الحقيقة وهذا يوجد في الخطاب الديني كذلك ، وهنا مكمن الخطر ، فإذا أردنا أن ينمو الفكر حراً ، يجب أن نحقق مناخ حرية في المجتمعات لنمو الفكر ، حينها ينمو الفكر حراً ، وتتعايش كل التيارات الدينية على مبدأ الحوار ، انظر مثلاً إلى النموذج ، مع أني لا أحب أن آخذ نماذج من الماضي ، نموذج التعايش الذي كان سائداً في القرن الرابع الهجري بين الفرق الإسلامية المختلفة ، بل وبين منكري النبوة !

المجتمع الذي فيه درجة عالية من قبول الأفكار المختلفة، هو المجتمع الذي ينمو فيه الفكر الديني بشكل حر.

* نرى الدين، في بعض جوانبه ، يقف عاجزاً عن الإجابة على مايفرزه العصر من مسائل ومستجدات. ماالسبب في ذلك؟

** ذلك كون الفكر الديني لاينمو بحرية ، بسبب مجموعة من القواعد المعرفية ، التي أنتجت في زمن ماض، ويتم التعامل معها باعتبارها قواعد معرفية مطلقة.

عندما نقول أن المعرفة الدينية لها مصادرها وسبلها، القرآن والسنة والقياس والإجماع... الخ ، هذا يعني أننا نحصر المنظومة المعرفية في أطر تم إنتاجها منذ عشرة قرون أو أحد عشر قرناً، وهذا نفسه معوق ! مثلاً ماذا يعني الإجماع؟ التجدد في الفكر معناه أنه يوجد اجتهاد فردي مخالف للإجماع ، وربما هذا الاجتهاد الفردي يؤدي إلى خلق إجماع جديد ، وعن طريق هذا يتحرر الفكر وإذا لم يقبل هذا الاجتهاد الفردي يظل الاجماع القديم كما هو.

لاتوجد حرية في هذا المجال على الإطلاق ، لأنه لايوجد قبول لاجتهاد فردي خارج دائرة الإجماع، لاسياسي ولاديني، ففي ظل الفكر السياسي السائد يقال أن هذا خائن أو عميل ، نوع من التكفير ، وكذلك الأمر في الفكر الديني.

مفهوم الإجماع ، مفهوم إيديولوجي. ، لكنه أصبح يستخدم الآن بالمعنى الديني ، وهذه كلها معوقات ، ولاختراق هذه المعوقات على المستوى الفكري ، يجب أن نقيم منظومة معرفية ملائمة للعصر.

لاشك أننا في المجال الفكري محتاجون لحرية أوسع ، تسمح بإمكانية اختراق حصار الإجماع ، وتكون مرجعيتنا في ذلك الناس، واختيار الناس ، لكن نحن حتى الآن لانؤمن بحق الناس في الإختيار ، ولانؤمن بحق

الفرد في اتخاذ القرار ، ولاأدري متى يصبح رأي الفرد عندنا محترماً حتى ولو رفض ؟..

* تعدد واختلاف الطوائف الإسلامية ، هل هو دليل صحة وعافية للإسلام أم دليل ضعف وتقهقر ؟

** يكون دليل ضعف وتقهقر عندما تزعم كل طائفة أنها الدين وكل ما عداها باطل ، بمعنى إذا زعم أهل السنة أن الشيعة كفرة ، أو زعم الشيعة بأن أهل السنة كفرة ، أو في حال استبعدت الطوائف الأخرى ، فهنا يكمن المخنق.

كل من يقول أنا مسلم يجب علينا أن نقبل اعترافه ، وأن نتناقش معه ، لكن مع الآسف ، تحولت هذه الإختلافات إلى دوغما ، وكل دوغما ترفض الدوغما الأخرى.

الثراء الفكري يكون دائماً بالتسليم بالتعدد ، والتسليم بأن الحقيقة لاتكمن هنا أو هناك ، إنما الحقيقة مطلب ماورائي ، ونحن نحاول أن نبحث هنا أو هناك ، ولايتحدد المعنى حسب مانفهمه ، لأنه لايتماهى مع الحقيقة المطلقة ، في اللحظة التي يتماهى فيها المعنى الذي ننتجه مع الحقيقة المطلقة يحصل الصراع ، وهذا مايحصل في العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي أيضاً.

* إذا كان الإبداع هو بدعة ، وشذوذ وخروج عن المألوف ، وثورة على المتبع والسائد ، ترى هل يكون الإسلام ،كدين لاكفكر ، ضد الإبداع ؟

** عندما نأخذ القرآن مثلاً ، نجد أن المشركين أو الكفار أو الرافضين للرسائل النبوية.. أو حتى في النص القرآني يقولون: " إنا وجدنا آباءنا على هذا وإنا على أثرهم لمقتدون "

معنى هذا أن الإسلام جوهرياً ضد التقليد الأعمى ، والإسلام ، أو الرسائل السماوية جوهرياً هي شذوذ وخروج عن الإجماع.. الرسول (ص) صنع فتنة ، وأقصد بالفتنة هنا الخروج عن الإجماع والمألوف الذي كان سائداً قبل أن يأتي برسالته ، وقوبلت دعوته في البداية بالرفض.

تتطور المعرفة بإحداث خرق في الإجماع ، حينها نكون في جوهر عملية التغيير ، وفي جوهر الدين كثورة ، ثورة معرفية وثورة سياسية، وثورة اجتماعية. الأمر نفسه حدث للمسيحية.

إذاً عندما ننظر تاريخياً ، سنقول إن رفض الإسلام والقرآن للتقليد ولسنة الآباء ولسنة الأولين ، هذا معناه أنه يوجد إمكانية لتأسيس خروج عن الإجماع ، وخروج عن المألوف والنسق ويجب أن نتفحص هذا الموضوع من غير مشاكل أو حساسيات.

إذن ، إذا كان الإبداع ، تأسيس مرجعية وخرقاً للإجماع ، فأنا أعتقد ، وانطلاقاً من منظور تاريخ الأديان ، وليس فقط تاريخ الإسلام، يجب أن يكون مقبولاً ، وليترك الأمر فيما إذا كان هذا الإبداع صالحاً أم لا ، لكن لابدّ وأن يعطى فرصة تنفس وحرية.

عندما نعيش في عصر دون إبداع ، يحدث اختناق ، فبمحاصرة الإبداع يتوحش التقليد.

* ضمنياً ما يزال الغرب ينظر إلى الإسلام على أنه مصدر خطر عليه، وربما ستبقى هذه النظرة إلى أمد طويل، د. أبو زيد، برأيك إن كان هناك ثمة مشكلة، فأين تكمن، هل تكمن في النظرة الخاطئة للغرب حول الإسلام، أم في تطبيق المسلمين لدينهم، أم في الفكر الإسلامي ذاته، بعد أن مضى عليه ما مضى من الزمن؟

** تضع لي ثلاثة اختيارات، والمشكلة لا في هذا ولا في ذلك ولا في ذاك، وعندما نقول إن الغرب يرى أن الإسلام مصدر خطر عليه، فنحن نقوم بتعميم، يجب علينا أولاً أن نحدد ما هو الغرب، وما هو الإسلام الذي يخاف منه الغرب، هذا إذا صح أن الغرب يخاف من الإسلام. فأمريكا ــ على سبيل المثال ــ لا تعد الإسلام في السعودية مصدر خطر عليها، وتتعامل وتتعاون مع المسلمين في السعودية، لكنها تخاف من الإسلام والمسلمين في إيران، وتعدّهم مصدر خطر. لهذا أعتقد أنه يجب علينا أن نحدد، وكما نرى أن تعامل بعض ا لغرب في هذا الشأن هو تعامل مع أنظمة سياسية، وليس مع الإسلام كدين. فالغرب ــ أمريكا ــ موقفها ليس موقفاً دينياً بل موقف مصالح، وكل نظام سياسي يتعامل معها ويحقق لها مطالبها، فهو من وجهة نظرها نظام مقبول، وعن جديد أصبح الأمريكيون يتحدثون عن حقوق الإنسان، واضطهاد المرأة في السعودية، ذلك كون الأخيرة ترددت في الالتحاق بمعسكر مكافحة الإرهاب. وعلينا أن نسلّم أنه يوجد خوف من الإسلام، داخل المجتمعات الإسلامية، فالحكومات تخاف من الجماعات الإسلامية، والجماعات الإسلامية تخاف من الحكومات، هل هذا هو خوف إسلام، أم خوف سياسي!؟

المشكلة، كما قلت في محاضرتي (مفهوم الحضارة، تطابق أم تضامن؟) نحن عندنا أجندة مؤجلة من نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، أجندة لتطوير مجتمعاتنا ولتطوير فكرنا، سواء الفكر الديني أو السياسي أو الاجتماعي، أو فكرنا الاقتصادي، ويجب أن تكون هذه المهمة على رأس أولوياتنا.

ثم لماذا نُشغل أنفسنا دائماً في صورتنا في الغرب، ولا يُشغَل الغرب في صورته بعيوننا؟ لأننا كالعاشق المهجور. نحن نحب الغرب

ـ أحلِّل هنا تحليلاً سيكولوجياً ـ ونتمنى أن نكون مثله، ولا نستطيع، فنكرهه.

دائماً ننشغل بصورتنا في الإعلام الغربي، في حين يجب أن ننشغل بصورتنا الحقيقية، والتساؤل: هل هي صورة إنسانية جميلة، أم صورة قبيحة؟ في الحقيقة صورتنا كمجتمعات ليست جميلة. لكن هل هذه الصورة للإسلام أو للفكر الإسلامي؟ بالطبع لا، هذه آليات مجتمع عاجز عن التطور، لأسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية.

إذاً علينا أن نبحث عن الأسباب وأن لاتردها إلى مطلقات مثل الإسلام.

الإسلام دين، والدين من الممكن أن يكون عائقاً أمام التطور، ومن الممكن أن يكون حافزاً للتطور، لكن ما الذي يحوله إلى حافزٍ أو عائقٍ، المتدينون الذين يعتنقون هذا الدين.

* إذا كان من جمع الأحاديث النبوية الشريفة هم رجال يخطئون ويصيبون ، وكان لهم اجتهادهم في حينه ، لكن ، لماذا لايقوم مفكرو اليوم ، ونصر حامد أبو زيد من ضمنهم ، بغربلة مراجعنا الإسلامية المعتمدة ، كـ " صحيح البخاري " و " صحيح مسلم " و " تاريخ الطبري "... الخ ؟

** يقوم بهذا العمل باحثون أوربيون ويقومون بعمل مهم جداً ، لكن حتى ترجمة هذه الأعمال لمناقشتها في العالم الإسلامي ، مسألة ماتزال خطرة وغير مقبولة. والمشكلة أن الناس في العالمين العربي والإسلامي لايزالوا يميلون إلى التقليد ، وكذلك كلمة النقد لاتزال عند عامة الناس في عالمينا العربي والإسلامي ، كلمة سيئة السمعة ، وحتى الآن لانميز بين الدال والضاد (النقد والنقض) ، كل ذلك يؤدي إلى تصور أن كل نقد هو اقتراح هدّام ، ومن هنا يمكن تكفير أي

شخص بقولهم أنه ينقد القرآن ، حتى لو كان يطبق منهج النقد التاريخي.

فكما ترى ، المشكلة تردنا مرة أخرى إلى مشكلة حريات البحث ، وحريات طرح السؤال ، يجب علينا ألاّ نخاف من أن يؤدي طرح الأسئلة إلى تدمير تراثنا ، الخوف يعكس حالة من المرض ، تنم عن ضعف شديد في الإيمان نفسه ، وضعف الإيمان هذا يعني أنك تخشى أن أي هواء سيدخل إلى عقلك سيؤثر على عقيدتك.

* قلت من غير المتوفر حالياً - كعرب ومسلمين - بسبب من المناخ الإجتماعي والديني السائدين القيام بغربلة تراثنا ومراجعنا المعرفية ، لكن هل من المعقول أن يقوم بمهمة كهذه باحثون غربيون في حين نحن نتفرج عليهم.. ؟!

** طبعاً هذا من ضمن اللامعقولات وعندنا ممكن جداً أن تجد لهذه اللامعقولات تبريراً في معقول يقول: إن الغرب يكره الإسلام ، وتضعها في دائرة عداء الإسلام وكراهيته ونستريح.

عندما كتب سلمان رشدي كتابه " آيات شيطانية " شنت حملة شعواء ضده لكن في المقابل نجد في بعض مراجعنا الإسلامية ، التي نكاد نضفي عليها صفة العصموية ، بعض المرويات التي لايقبلها عقل ولايقرها منطق.

عندما يأتي شخص غربي أو كسلمان رشدي ، ويناقشنا بها ، ماهي حجتنا ، ماهو موقفنا ؟

** الضعف في المناعة العقلية ، وأخشى أن أقول الضعف في المناعة الإيمانية يجعلنا نشعر بالتهديد من إثارة الأسئلة ، لكن من يتمتع بمناعة إيمانية قوية لايحسّ بالتهديد من مجرد إثارة الأسئلة. المرويات التي تقصدها في سؤالك ، قام العلماء المسلمون بنقدها، ومع ذلك تسربت إلى الثقافة الشعبية ، وأصبحت على ألسنة الشيوخ في

المساجد ، وهم غير واعين بأن هذه المرويات كلها قد نقدها القدماء أنفسهم.. أنت تتحدث عن مرويات قتلت نقداً في كتب التراث.. ! ونقد مجموعات الأحاديث الكبرى المعتبرة جهد قام به القدماء الذين أدركوا أن الكثير من هذه الأحاديث موضوع ، ومثال ذلك ماقام به ابن حجر على صحيح بخاري ، ولو رأيت نقد الأحاديث عند المعتزلة أو عند ابن قتيبة ستدرك إلى أي حد نحن تخلفنا الآن عن عصر ابن قتيبة.. ! مثلاً تقديس الصحابة.. كالنجوم أصحابي.. الخ.. اليوم لاتستطيع أن تناقش هذا ، وعليك أن تسلم بأن الصحابة أبرار إن لم يكونوا ملائكة ! هم رجال وتجد نقدهم في الكتب القديمة.. ! حيث تجد نقد أبي هريرة والأحاديث التي رواها. لكن تصور يأتيك اليوم أحدهم ويقول لك سيدنا معاوية رضي الله عنه (!!؟) لماذا ؟ لأنه كان صحابياً ؟!

ماأريد قوله أن النقاش الحر الذي كان مسموحاً به في التراث ، غير مسموح به الآن.

أما سلمان رشدي فأياً كان ماكتبه ، فهو في النهاية كتب رواية ، لم يكتب كتاباً فكرياً كتب رواية تقوم على عناصر التخيل وعلى بنية سردية ، يمكن أن لاتستطيع فصل عناصرها للحكم عليها ، سواء بمنظور أخلاقي ، أو بمنظور فكري. نستطيع فعل ذلك عندما يكون الكتاب فكرياً ، لكن هذه رواية ، أي مع الخيال والفنتازيا ، والرواية كلها مبنية على شخص وقع من الطائرة. وإن أنت تقرأ رواية باعتبارها فكراً كي تقف ضده ، فهذا بحد ذاته كارثة. وهذه مشكلتنا في التعامل مع الأعمال الروائية والفنية والأدبية. مثلاً. تصور أن نور الشريف لايستطيع أن يمثل دور أبو حنيفة في السينما فما بالك بتمثيل دور الصحابة.. ؟ نحن نعيش كارثة قائمة على تقديس الأشخاص ،

تبدأ بتقديس الصحابة وبعدهم التابعين إلى أن أصبح ابن تيمية مقدساً عند البعض.

* وكلما زاد الشخص المقدس قدماً كلما زاد تقديسه !

** تماماً.. ماأريد أن أصل إليه هو فهم الدين باعتباره ظاهرة قد يكون مصدرها السماء ، لكنها تتحد بتراب الواقع و غبار الجغرافية والتاريخ ، وأنا أرى أن تاريخ المسلمين مليء بالانتصارات والضوء ، كما هو مليء بالظلمة والدماء أيضاً ، وهذا ليس تاريخ المسلمين فقط ، بل تاريخ كل البشر، من ثمّ لماذا نميل إلى اعتبار التاريخ فردوساً ؟ هذا نوع من تزييف الوعي بالتاريخ ، وتزييف الوعي بالتاريخ أبشع من تزييف الوعي بالواقع ، وهذا كله معوق.

شخصياً أفتخر جداً بأسلافي مع إدراكي أنهم بشر يخطئون ويصيبون ويرتكبون الجرائم ، وتاريخ الوحي هو التفاعل بين الإلهي والإنساني ، لأن الإلهي مجرد عن تفاعله مع الإنساني لايقيم وحياً ، فالإلهي مفارق خارج إطار المعرفة ، وخارج إطار الإدراك ، وخارج إطار الخواطر ، الوحي يخلق تواصلاً بين الإلهي والإنساني. وهنا يفترض أن ندخل في تخيلنا للوحي هذه البعدية ، فالتركيز على بعد واحد هو خيانة منهجية ، كل هذه الأسئلة ليست فقط مؤجلة ، وإنما مقموعة ، ولاأدري متى يفسح المجال كي تنطلق هذه الأسئلة

.. ؟ كي يقوم حوار حول هذه الأسئلة متعددة الآمال والأبعاد ، والحوار هو الذي يحسم ، وليس من داع للحسم ، لأن الحسم سيعيدنا مرة أخرى إلى منطق الدوغما.

هذه الأسئلة الحرة المفتوحة في رأيي ليست خطراً على العقيدة ، بل الخطر عليها هو التجمد ، الإيمان يمكن أن يتحول إلى شيء ميت ، بمعنى يمكن أن تجد الشخص الشديد الإخلاص في عبادته والمواظب

على الذهاب إلى المساجد والحج وإقامة باقي الشعائر ، وفي الوقت نفسه يكون عنده بناية ضخمة ويؤجر الناس فيها شققاً بأثمان باهظة. لأن هذه تجارة ، دون إدراك منه أن التجارة هي علاقة التاجر الذي من حقه الربح والمستهلك الذي من حقه الرحمة.

انظر إلى هذا الإنفصال بين الإخلاص الشديد في أداء الشعائر والإكراه في السلوك الإجتماعي الإقتصادي.. ونزعم أن الدين هو قوة اجتماعية.

* د. أبو زيد كيف تقرأ جوهر الدين ؟

** الدين في جوهره هو التجلي الإلهي في الإنساني وتمثله بشكل إنساني ، وتجلي الله في التاريخ ، وهنا نحن نتقاطع مع هيغل ، تجلي الروح في التاريخ ، تجلي الله في التاريخ معناه أن التاريخ هو الذي يصنع تصورنا عن الإله ، وهنا نقول باستمرار نحن نختلف في المعنى ، نحن لانختلف في المطلق ، لأننا لانعرف المطلق.

* هل ينطبق هذا على الخلاف الذي وقع بين الحنابلة والمعتزلة والأشاعرة ؟

** تماماً ، فالمعتزلة والحنابلة والأشاعرة اختلفوا حول المعنى.. المعتزلة يقولون: لا.. الصفات ماهي إلا جزء من الذات ، ونحن نؤول آيات الصفات في القرآن.. الحنبلي يقول: لا.. الإستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة ، الخلاف أين هو هنا في الضبط ؟ الخلاف في المعنى وليس الخلاف في أن الله واحد، لكن كيف يكون واحداً ؟ هذا هو الخلاف (مؤكداً) نحن يجب أن نحترمها لأنها خلافات في المعنى ، والإختلاف في المعنى اختلاف إنساني ، مثلاً ، مامعنى هذا الإزدحام في الشارع ؟ تستطيع أن تقول معناه أنه يوجد حيوية في المجتمع ، ويوجد حركة تجارية... الخ ، وأستطيع أن أقول أن

معناه عجز المهندس عن أن يخطط شارعاً يتسع لهذه السيارات ، نحن مختلفان في ماذا ؟ حتماً ليس في الظاهرة ، بل في تفسير الظاهرة ، في معنى الظاهرة ، هل يستحق هذا الإختلاف أن أتخاصم معك من أجله ؟ هذا هو الإختلاف بين المعتزلة وبين الخوارج.

*الخطاب الديني، وبعد مرور عشرة أعوام على صدور كتابك في نقده، كيف تراه اليوم.

** عندما ترجم كتابي (نقد الخطاب الديني) إلى الفارسية، طُلب مني كتابة مقدمة له، فقلت إن نقد الخطاب الديني يُحارب بكافة الوسائل، إلى درجة قتل صاحبه، على الأقل في خطوطه العامة ما يزال نقداً ناجزاً في تحليله وفي مستوياته، وفي تحليل منطلقاته الفكرية. لكن نقد الخطاب الديني عموماً هو مهمة لا تنتهي في كتاب، هو كتاب سيرورة. النقد سلاح من أسلحة التاريخ، سلاح من أسلحة الوعي، وسلاح من أسلحة المعرفة، وقد أكون من أكثر الناس حرصاً على قراءة من ينتقدونني، حتى ولو كان النقد بلغة منحطة، هذا لا يمنعني من قراءته. وأستطيع القول بعد هذه السنوات بأن موقفي من نقد الخطاب الديني لم يتغير، وأعتقد أني طورته في كتب لاحقة.

* وهل ترى ثمة متغيرات في الشارع الإسلامي، بشأن الخطاب الديني، في الوقت الحالي؟

** يوجد متغيرات، يمكن أن تمثل مؤشرات إيجابية، وهذه المؤشرات ناجمة من ضغوط الواقع، لكنها مؤشرات فرعية، أي أنه تجديد في فروع، إذ لم يحدث بالفعل ثورة في الأسس المعرفية لهذا الخطاب، وبالتالي كل تجديد هو تجديد فرعي، لا يؤدي إلى تغيير كيفي، إنما إلى تغيير كمي، وذلك تحت ضغوط الواقع وضغوط المجتمع المدني والعولمة... إلخ.

لكن المطلوب، الذي أطرحه في نقد الخطاب الديني، هو أن ينقد الأسس وأن يطالب بتغييرها، فتغييرها حتى الآن لم يتم، ذلك كون الخطاب الديني، حتى التجديدي منه، يعتمد على نفس البنية الثيولوجية (العقيدية) التي تكونت في القرن الثاني للهجرة، منذ أن أعلن المتوكل العقيدة الصحيحة، والتجديد على وفق هذه القواعد. والمطلوب هو تغيير هذه القواعد.

* أكدت في كلمتك الموجزة والمكثفة ـ مفردات في السياق ـ أهمية النقد، نقد السلطة، نقد الفكر، نقد الآخر، نقد الذات، وأعتقد من ضمنهم نقد التاريخ. لكن النقد يحتاج إلى قوة داخلية، ونحن عموماً لا نمتلك تلك القوة بعد، ثم إن نقد السلطة ونقد الفكر، لاسيما الديني منه، لهما تبعات وخيمة، قد لا يقدر المثقف العربي على تحمل نتائجها، وإن كان محقاً وصائباً ومخلصاً في نقده، فما العمل؟

** كل ما ذكرته صحيح. لكن هل يجب أن يمنعنا هذا من محاولة اختراق الحصار؟ الفلسطينيون يموتون يومياً، يواجهون قوة غاشمة، هل منعهم هذا من المقاومة؟ المفكر يجب أن يتعلم من هذا، نعم يوجد حصار، لكن لا يجب لهذا الحصار أن يمنعني من محاولة اختراقه ومن محاولة حفر ثغرة في الجدار ولو بإبرة، لأن هذا جزءٌ من مهمة المفكر، ممكن جداً أن تكون التضحيات باهظة، لكن في تاريخ الفكر الإنساني كله، تضحيات، لم يتم تغيير فكر بدون تضحيات، وسلطة الكنيسة وتعاملها مع المفكرين، تاريخ ليس بعيداً، لحسن الحظ لا يوجد عندنا في الوقت الحاضر حرق.

لا شك أن المفكرين يعيشون في عصر صعب، وأنا لا أريد أن أقلل من كمّ المخاطر، لكن بنفس الوقت أصبح يوجد في هذا العصر آليات متوفرة داخل المجتمعات وفي المجتمع الدولي عموماً. يجب أن تنظر

إلى الصورة في كليتها، لأن مهمة المفكر لا أن يراقب المحاذير، بل أن يتحداها، لو راقبنا المحاذير لما كانت الانتفاضة قد حصلت.

بجميع المقاييس، الانتفاضة لا نستطيع أن نقارنها بالقوة المتوحشة للآلية العسكرية الإسرائيلية، ومع ذلك تمكنت الانتفاضة من توجيه ضربات موجعة.

الإنسان يموت لكن الفكرة لا تموت، ويجب على المفكر أن يتحلى بروح استشهادية، لا أقصد روحاً تستعذب الموت، بل روحاً تستعذب الفكر والجهاد في سبيله.

سئلت مرة: هل يمكن أن تؤدي كل هذه الضغوط إلى الصمت؟ فقلت: إن الصمت موت، وأنا أفضّل أن أصمت بقوة الآخر، على أن أختار الصمت.

الصمت انتحار. والمفكر ليس موظفاً، بل مغامرٌ، والمغامر عنده دائماً رهان على المستقبل، ونحن محتاجون أن يكون عندنا رهان على المستقبل. المفكرون مثلهم مثل الشهداء الذين يموتون كل يوم، ورغم ذلك، لم يمنع الموت الأمهات من الولادة.

* إلى وقت قريب وربما حتى الآن، تعدّ معظم الأنظمة العربية نفسها مالكة الحقيقة المطلقة، ولذلك يتم قمع الرأي الآخر، في الوقت الحالي كيف ترى الصورة دكتور؟

** لا شك يوجد مؤشرات إيجابية، لكنها فرعية، وهذه المؤشرات الإيجابية حصلت تحت ظل ضغوط، وليست قائمة على طرح الأسئلة من الداخل، إذ يوجد ضغوط من المجتمع الدولي ولجان حقوق الإنسان وحتى من البنك الدولي.

وبالتالي فالحكومات العربية تحت ظل تلك الضغوط تضطر إلى نوع من السماح للآخر بإبداء رأيه، لكن ليس معنى هذا أن هذه الدولة أو

تلك أصبحت متحررة وتحترم حرية الرأي والتعبير عنده، إنها متحررة رغماً عنها، ونحن نريد لها أن تتحرر بملء إرادتها، ودون إكراه مـــن أحد، ودائماً التغيير تحت ظل الضغوط يكون تغييراً مؤقتاً، إذ ســـرعان ما يخضع للتراجع مع زوال أسبابه. وهذه التغييرات الإيجابيـــة التـــي نراها ونلاحظها لا تنبت تغييراً جذرياً، إنما تنبت تغييراً علـــى الســـطح فقط.

حوار مع المفكر الدكتور أحمد برقاوي

للحوار مع د. أحمد برقاوي نكهته الخاصة، إذ يأسر سامعه بعفويته قدر ما يذهله بعمق ثقافته.. هذه الثقافة التي ساهمت في صَوغ مفكر يعتبر من أبرز المفكرين العرب المعاصرين ، فتجربته تجذرت لتؤتي أُكلها بعناوين هامة، منها على سبيل المثال، لا الحصر: (محاولة في قراءة عصر النهضة)، (أسرى الوهم)، (المسألة الثقافية) و(العرب وعودة الفلسفة)... وقريباً يصدر له كتاب بعنوان (الأنا).

في هذا الحوار حاولنا الوقوف على رأي د. برقاوي في نتاج معاصريه، لاسيما أولئك الذين أوغلوا في التراث بغية العثور على أجوبة لأسئلة صاغتها خارطة التاريخ العربي قديمه وحديثه، كما تعمدنا التطرق إلى العلاقة بين اللاهوت والفلسفة، وإمكانية ردم الخلاف بينهما. هذا فضلاً عن الحديث عن الثقافة بتعيناتها الكلية والجزئية، وكان من الطبيعي أن نعرج على قضايا فكرية وسياسية تشغل بال الكثيرين من المعنيين بالهمين الثقافي والسياسي.

* كتب الكثير عن مشروع الشرق الأوسط الكبير هلّ أدليت لنا برأيك حوله؟

** من الحكمة حين تأمل مشروع الشرق الأوسط الكبير أن نكشف قبل كل شيء عن دلالاته العامة لا أن ندقق في بنوده.

إن الدلالة الأرأس لمشروع الشرق الأوسط الكبير الأميركي أو مشروع الشرق الأوسط الأوربي هو أن مصير المنطقة يفكّر به من خارج المنطقة و بالتالي هو تعبير عن ركود و عجز فاقعين، إذ ذاك

ينبري البعض لاتخاذ موقف من المشروع نفسه دون النظر إلى دلالاته السابقة و هذا ما يزيد العجز عجزا، فإذا نحن أمام ثلاثة مواقف تعبر عن هذا العجز، موقف فرح بالمشروع و هو الذي يعبر عن رأي بعض السلطات التابعة و ليس في الأمر ما يدهش، و موقف يرفض المشروع جملة و تفصيلا انطلاقا من حس وطني دون أن يقدم المشروع البديل و هذا تعبير عن مأزق، و موقف بين بين فلا هو راض عن المشروع تفصيلا و لا هو رافض المشروع جملة و دافعه إلى ذلك إرضاء الولايات المتحدة و الخشية من آثار المشروع على سلطته و بالتالي ليس الموقف من المشروع هو المهم في حد ذاته، المهم هو الموقف من مستقبل المنطقة و صراعها من أجل الحرية و الاستقلال و هذا لا يتأتى إلا ببعث الإرادة الوطنية لصياغة مشروعها الوطني لأن المناقشة التفصيلية للمشروع تعني في ما تعنيه أن خصمك قد أدخلك إلى منطقه فما عليك و الحال هذه إلا أن تدور في فلكه، إذ يأتيك من يقول أن ما جاء في المشروع من سلبيات الواقع العربي صحيح و لا أحد باستطاعته أن ينكر هذا، لكن المشكلة هي أن سلبيات الواقع العربي لا تتجزأ إذ لا يمكن النظر إلى حالات الفقر و ضعف التنمية و عدم تمكين المرأة و ما شابه ذلك بمعزل عن الجانب السياسي الداخلي و دور الآخر صاحب المشروع في ذلك.

الآن السؤال المهم هو ما حاجة أمريكا للإصلاح في المنطقة بالنسبة إليها؟ و سؤالنا المهم، أي سؤالنا الوطني ما حاجتنا للإصلاح ؟ عندما نطرح سؤالنا الوطني هذا فإننا نقف بالضرورة ضد العائق الخارجي للإصلاح الذي هو نزوع أمريكا للهيمنة على الوطن العربي، و بالتالي لا يمكن الإجابة على سؤال ما حاجتنا للإصلاح إلا في صياغة مشروعنا الوطني و القومي لا مناقشة مشروع آت من وراء

البحار، لأن مشروعنا الوطني يتضمن بالضرورة مسألة السيادة الوطنية و مسألة التحرر من الهيمنة الأجنبية و مسألة الحرية لإنساننا العربي، و هذا كله يرتبط بالجانب الاقتصادي و الثقافي و السياسي، و أصلا لا يمكننا أن نفكر بالإصلاح إلا سياسيا و ليس تقنيا ؛ هب أننا مكنّا المرأة في كل الوطن العربي و بقينا دولا مجزأة تابعة للولايات المتحدة فما قيمة ذلك ؟!. إن هناك علاقات ضرورية بين كل جوانب التحرر الوطني، و هذا ما لا يريده المشروع الأميركي و لا المشروع الأوربي.

تأمل قضية فلسطين هذه قضية وطنية قومية، و أنا هنا لا أفصل إطلاقا بين الوطني و القومي، تتحول في المشروع الأوربي إلى قضية تقنية و تغيب في المشروع الأميركي، إن هذه القضية تؤكد ترابط عناصر الحرية و التحرر في الوطن العربي.

* الانتفاضة الفلسطينية الثانية ، ثم أحداث (١١) أيلول من ثم الاحتلال الأمريكي للعراق، من خلال هذه الصورة ، كيف يقرأ د. أحمد برقاوي آفاق الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي.؟

** الاعتقاد أن (١١) أيلول يشكل مفصلا مهما في تاريخ حياتنا المعاصرة، و أعني تاريخ البشرية المعاصر، هو نوع من المبالغة الشديدة بتأثير (١١) أيلول علينا ، لأن مسار حركة التاريخ الآن بكل تعقيداته المتنوعة (السياسية و الاجتماعية و الأخلاقية والحضارية) يمكن وصفه بأنه مسار بروز نمط جديد من الإمبراطوريات ، وبخاصة الإمبراطورية الأمريكية ، وأنا هنا أستخدم قاصدا كلمة إمبراطورية ، والسبب في ذلك أنه إذا دققت في مفهوم الإمبراطوريات ستجده دائما يشير إلى النزوع نحو هيمنة عالمية.. هذا شأن الإمبراطوريات كلها.. الفرق أنه في اللحظة التي كان فيها التاريخ يشهد بروز إمبراطوريات

كبرى ، كانت الممانعة خفيفة، أمـا الآن فـإن نـزوع الإمبراطوريـة الأمريكية نحو الهيمنة تجد أشكالاً متعددة من الممانعة. تبدأ بالممانعة التي تقوم بها الدول، إضافة إلى أشكال من الممانعـة الإيديولوجيـة ، ناهيك عن الممانعة التي يقوم بها أفراد، إلى أن نصل إلـى الممانعـة التي تقوم بها جماعات ذات بعد إيديولوجي ديني ،كما هو الحال فـي الجماعات الإسلامية المعاصرة.

الآن يجب أن ننظرإلى الحادي عشر من أيلول بوصـفه احتجـاج نمط من البشر من ذوي الأيديولوجية الإسلامية المقاتلة ،تحمـل فـي طياتها احتجاجاً على الهيمنة الأمريكية،ناهيك عن أنها تريد أن تغّيـر العالم ــ الأيديولوجية الإسلامية مثالاــ بالقوة، بالمقابل من الطبيعـي أن لا يقف رد الفعل الأمريكي على هذا النمط من الاحتجـاج، أو عنـد ظاهرة ذلك النمط، أي الإيديولوجي الإسلامي، بـل يريـد أن يعممهـا ليستغّلها من أجل المزيد من الهيمنة على العالم. وفـي هـذا الإطـار ستجد أن الهيمنة الأمريكية على الشرق العربي تمر عبر قنوات كثيرة ،منها القناة الصهيونية ، وهذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا شديدا بالقضية الفلسطينية ، وبالتالي فإن الصراع العربي ـ الصـهيوني ،والصـراع الفلسطيني ــ الصهيوني بشكل أدق ،لابـدّ أن يتـأثر بالإمبراطوريـة الأمريكية.

وقد دللت التجربة على أن الكيان الصهيوني، الذي هو من وجهة نظري شكل من أشكال الاستيطان الاستعماري القديم ، ما يزال يقـوم بوظيفته أمريكيا، وبالتالي لا سبيل أمام أمريكا إلا الاعتمـاد عليـه ، وهذا يحتاج إلى ثمن أمريكي فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية. المهم أنّ ترتيب الشرق العربي يحتاج إلى إعادة ترتيب الوضـع الفلسـطيني ، وكذلك ترتيب الصراع أمريكيا، وهذا الترتيب ـ ترتيب الوضع العربـي

ـ أطرافه عديدة: عندك الطرف الفلسطيني ،الطرف الإسرائيلي الطرف العالمي ، ومن المفارقة أنّ الطرف العربي عموماً ،بل وجزء من الطرف الفلسطيني وضع الحلّ في اليد الأمريكية ، لذلك تجد أنّ الممانعة ضد الحل الأمريكي هي ممانعة شعبية تظاهرية في حال كانت عربية ، وكفاحيّة استشهاديّة في حال كانت فلسطينية.

الآن إلى أي حد قادرة الولايات المتحدة الأمريكية سواء بمفردها أم مع حلفائها أو بعضهم، أن ترتب أوضاع المنطقة ، لاسيّما من بعد أن احتلّ العراق من قبلها هي و بريطانيا ، إذ هيمنتا على واحد من أهم بقاع الوطن العربي ، ما يعني أنّ أمريكا قد أسست لقاعدة جديدة لترتيب أوضاع المنطقة ، خصوصا أنّ ذلك الاحتلال قد ترافق مع الإعلان الأمريكي عن خارطة الطريق المتعلقة بالقضية الفلسطينية ، والعلاقة صميمية بين احتلال العراق و خارطة الطريق ، فإذا كان احتلال العراق هو ترتيب عسكري ، فانّ خارطة الطريق هي ترتيب سياسي مرتبط ارتباطا وثيقا بهذا الترتيب وإمكانية استخدام القوة أيضا إن لزم الأمر،فلم يعد أمام الولايات المتحدة الأمريكية أي عائق أمام استخدام القوة ولا يستغربن أحد أنّ خارطة الطريق هذه قد تستوجب وجود قوات أمريكية عسكرية في فلسطين ، سواء أكان بحجة تنفيذ هذه الخارطة ، أم بحجة القضاء على ما يسمونه الإرهاب الإسلامي.ولما كانت المنطقة بشكل عام ، على مستوى النظم السياسية ، خاضعة بهذا الشكل أو ذاك للاملاءات الأمريكية فانّ أمريكا قد لا تجد صعوبة تذكر في صياغة المنطقة على هواها ، إلا إذا ظهرت الممانعة الشعبية بأشكالها المتعددة ، ولكي نحدد الأمر أكثر ترتيب المنطقة أمريكيا يعني: ١ـ السيطرة على منابع النفط و طرقه و ريعه. ٢ـ

الحفاظ على أمن و رخاء إسرائيل.٣ــ القضــاء علــى أيــة ظــواهر راديكالية إسلامية أو قومية أو ما شابه ذلك،وهذا كله يهدف أيضا

إلى مصادرة أية إمكانية أوربية للمنافسة على المنطقــة.وهكــذا نرى أنّ ترتيب المنطقة ذو دلالة عالمية وليس محليــة ، دلالــة بمــا أسميته سابقا النزوع الإمبراطوري الأمريكي للهيمنة على العالم ،هــذا النزوع الذي يجعل من العالم كله حدود الولايات الأمريكية المتحدة.

* ــ هل تعتقد أنهم قد يطبقــون حــلّ الترانســفير ، وان كــان بطريقة غير مباشرة على الشعب الفلسطيني الموجود في فلسطين ؟

** (بثقة) من الصعب..الترانسفير مستحيل ، لأنه طريقة قديمة لم يعد ممكنا الآن.. ليس لأنّ إسرائيل لا تريده ،بل لأنها غيــر قــادرة على ذلك.. إذا نظرت إلى الترانسفير الفلسطيني فــي عــام (١٩٤٨) ستجد أنّ الشعب الفلسطيني ،اتقاء لشرّ المجازر هــرب و لجــأ، و إذا نظرت إلى لجوء أهل الجولان عام (١٩٦٧) فستجد أنهم فــرّوا مــن الجولان من غير أن يروا جندياً إسرائيلياً خوفا على الحياة و حفاظــا عليها. الآن الفلسطيني في قلب المعمعة ، و يستشــهد داخــل الأرض أيضا ، يهدم بيته فيبني خيمة بجانب البيت المهدوم.

الآن لو أعيد أهل الجولان لأرضهم وعادت إسرائيل مــرة أخــرى للحرب ، فلن تتكرر التجربة ، لأن التاريخ لا يعيد نفسه ، هــذا درس مهم ولأنّ الدرس التاريخي في اللجوء الفلسطيني مهم جدا للفلسطيني الموجود في أرضه ، لذلك تراه لا يعيد و لن يعيــد هــذه المأســاة أو التراجيديا مرة أخرى.

* قلت في جوابك الأسبق أنّ بعض أشكال الممانعة في وجه نزوع الهيمنة الأمريكية ، تأخذ طابعا إيديولوجيا في بعض أشكالها ،ما هــي

هذه الإيديولوجيات التي تراها تقف ذلك الموقف ، وقد شـهدنا مـوت وسقوط الإيديولوجيات ضمن بلدانها ؟

** تقصد الايديولوجيا الماركسية ؟

* أقصد الإيديولوجيات بشكل عام.

** دائما.. دائما الكفاح مغلّـف بأهـداف بشـرية ، والأهـداف البشرية هي في اهاب إيديولوجي دائما، ليس بالضـرورة أن نتحـدث عن إيديولوجيات قديمة ، مجرد أن تطرح الإسلام المكافح في مقابـل الهيمنة الأمريكية فأنت إيديولوجي ،مجرد ما تطرح أن تكون الأمة في مجموعها ضدّ الهيمنة الأمريكية فهذا خطاب إيديولوجي ، البحث عـن عدالة على مستوى العالم خطاب إيـديولوجي كـذلك ، وفـي العـالم إيديولوجيات على هذا النحو.. بمعنى أنّ التظاهرات التي حصلت فـي مؤتمر دوربان (٢٠٠١) ضدّ الهيمنـة الأمريكيـة هـي ذات أسـاس إيديولوجي. والإيديولوجيا فيما سبق ذكره ليست بـالمعنى المـرذول للكلمة ، إنما هي الأهداف التي تعيّنت في خطاب.

*كأنك تريد القول:إن الإيديولوجيات التي تقف حاليا فـي وجـه الهيمنة الأمريكية جميعها غير رسمية؟.

** أصلا هذه الحقيقة و هذا الواقع... انظر إلى الإيـديولوجيات التي فيها نوع من الاستقرار و الجمود و السكون، إضافة إلى غياب تأثيرها على الناس، هي الإيديولوجيات الرسمية !؟ وأحب أن أضـيف هنا إن الإيديولوجيات تموت في حالتين: ـ إذا تحققت، تموت، إذ تفقد حينذاك مبرر وجودها.

ـ إذ مضى ردح طويل من الزمن ولم تتحقق تموت أيضا.

* أنت من المؤمنين أن في جدل التاريخ وخبثه مـا لانتوقعـه ، إلى أن ترى أن لتحرير فلسطين أكثر من صورة واحدة. من أين ينبـع

تفاؤلك _على الرغم من كل ما جرى و يجري من خيبات_ حتى تراهن على خبث التاريخ وجدله.؟

** نعم يوجد في التاريخ خبث ، بمعنى أنت تريد شيئا، فيخلق الواقع شيئا آخر، وبالتالي أنت لا تتحكم بالتاريخ إطلاقا.

إسرائيل أرادت القضاء على المقاومة الفلسطينية في لبنان وفي جنوبه بشكل خاص، وفي عام ١٩٨٢م قامت باجتياح لبنان، وفعلا ، كما رأينا أن منظمة التحرير حملت أحمالها. وسافرت إلى تونس ، وبدا أن الأمر انتهى ، غير أنه لم يطل الوقت كثيرا حتى قامت المقاومة الوطنية اللبنانية في الجنوب، ومن ثم الانتفاضة _ المقصود الانتفاضة الأولى_ في فلسطين !

لكن هذا لايعني أن نعقد آمالنا على مصادفات تاريخية أو على خبث التاريخ ، إنما يجب أن نكون فاعلين ، لأن التاريخ يصنع أيضا، فحذار أن ننتظر حتى يسير التاريخ لوحده على أمل أن تحقق حتمية تاريخية ما آمالنا ! ما هكذا يصنع التاريخ. لأن التاريخ علاقة بين الإرادة و الواقع ، بين الفاعلية والعالم، بمعنى يجب أن نكون فاعلين في هذا العالم. هل كان يمكن للجنوبي _ المقاومة في جنوب لبنان _ أن يحرر أرضه لو لم يكن فاعلا.؟ هل كان يمكن للفلسطيني أن يملأ الدنيا و يشغل الناس دون أن يكون فاعلا.؟! هكذا يجب أن تبنى علاقتنا مع التاريخ، ومن هنا يبرز الأمل والتفاؤل ، أما أمام العجز لا يوجد أمل. لأن الفاعلية هي التي تنتج الأمل، بينما ينتج العجز التشاؤم في العالم.

* في مقدمة كتابك (المنطق الديالكتيكي) ترى أن عملية الصراع التاريخي الذي يخوضه الشعب العربي،هو في النهاية صراع

طبقي، سياسي، إيديولوجي ، ولا بد من امتلاك المعرفة اليقينية، المعرفة النظرية الحقيقية.

رؤيتك تلك تطرح أكثر من سؤال: أ_ كيف ترى أثر الإيديولوجيات المتناحرة والمختلفة في الوطن العربي على مسار القضية الفلسطينية هل هو ايجابي أم سلبي.؟

ب_ أنت تدعو إلى امتلاك المعرفة اليقينية_ كما هو واضح أعلاه_ وكذلك المعرفة النظرية الحقيقية، غير أن المفارقة تكمن أن من أهم أسباب وعوامل تخلفنا في عالمنا العربي، ادعاء وزعم كل طائفة سواء أكانت دينية أم سياسية ، امتلاكها للمعرفة اليقينية، من أين جاءت دعوتك تلك.؟

** بالنسبة إلى الشطر الأول من السؤال أنا أميّز، داخل الوعي الإيديولوجي بين الايديولوجيا كمنظومة من الأفكار وبين الوظيفة الإيديولوجية.

نظرياً كل إيديولوجيا تنطوي على عدد من الرموز وعدد من الأفكار، قد لا تكون مترابطة منطقياً. دعك عن هذا، ثم يجب ألا ننسى أن الايديولوجيا قد تقوم بدورين متناقضين، ففي لحظة من التاريخ يتحول البشر عبر الايديولوجيا إلى فاعلين اجتماعياً،و الايديولوجيا نفسها التي حولتهم إلى فاعلين اجتماعياً قد تحولهم إلى جامدين اجتماعياً.

لست ضد الايديولوجيا بشكل عام، على العكس من ذلك أنا مع دراسة حياة الايديولوجيا ودورها في التاريخ... هذا الذي يقاتل في جنوب لبنان باسم الله ويسمي حزبه "حزب الله "، هو حزب إيديولوجي مئة في المئة ، وهذه الايديولوجيا التي تحركه صنعها التاريخ، تاريخ ممانعة، انظر لقد وضعوا المضخات على نهر الوزاني غير مكترثين

بتهديدات العدو!..منتصرون ويهددون.. إذا فكر العدو أن ينـال ممـا نصنع فسنلقنه درسا فضلا عن أنهم حرروا أسراهم ! ما الذي يحـوّل هؤلاء البشر إلى طاقة ملتهبة.؟ الايديولوجيا ! هل تعرف ماذا يقـول غرامشي.؟ يقول: إذا كانت الاستعانة بالأساطير مفيدة تاريخيا فعلينـا أن نستخدم الأساطير،فأنا لست مع العلماوية الزائفة ولا مع النيل مـن إيديولوجيات الناس، لكن إذا ما وصلت الايديولوجيا إلى مأزق ولم يعد لها تأثير، و استمر المؤدلجون في الدعاية لإيديولوجيات ماتت، إذ ذاك أنا سأقف ضدها. غير أنـه مـن الصـعب، أن تحـرر البشـر مـن الإيديولوجيات، من الصعب، ولهذا أرى أن فكرة نهايـة الايـديولوجيا التي طرحت في سبعينات القرن الماضي ، لا قيمة لها من الأساس.

بـوش بمـاذا يحاربـك الآن.؟ بايـديولوجيا الأمـة الأمريكيـة، بالايديولوجيا ضد الإرهاب، يستخدم الحروب الصليبية، التي بدأت كما يقول هو_ أي بوش_ احتل العراق باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان ! هـذه إيـديولوجيا. بهـذا المعنـى تسـتطيع أن تحكـم إن كانـت الإيديولوجيات المتناحرة والمتنافرة في الوطن العربي قد أثّرت علـى القضية الفلسطينية سواء أكان سلبا أم إيجابا. ومن هنـا أنتقـل إلـى الشق الثاني من سؤالك_ ادعاؤنا امتلاك الحقائق اليقينية..._ نحن في مجتمعنا العربي، الذي هو مع الأسف مجتمع راكـد بالحـالات التـي نعرفها، نستطيع القول انه يوجد داخل هذا الركود نمو،تمرد، سـميتها حالة التمرد الصامت، هذا التمرد المخزون في الوعي الخفـي، غيـر قادر على الخروج إلى العلن لأسباب القمع الشديد التي عاشها البشـر في عالمنا ، ثم يجب أن لا تنسى أن المجتمع العربي، كأي مجتمع في العالم يعيش انتماءات متعددة ، من هويات متعددة، لاشك أن الهويـة القومية موجودة، لكن الانتماء القروي هوية ، الانتماء المدني هويـة،

الانتماء الطائفي هوية، أنا لست ضد الانتماء الطائفي، لكن الانتماء الطائفي شيء والطائفية شيء آخر، مسألتان مختلفتان، بمعنى أن أكون سنياً متوارثاً هذا المذهب أبا عن جد أمر، وأن أحوّل سنّيتي إلى فعل إيديولوجي ضد طائفة أخرى أمر آخر، هنا أنا أحوّل سنيّتي إلى فعل سياسي يريد أن يشطر المجتمع طائفيا، هذا وجه من وجوه الخطورة، بهذا يصبح الشخص دوغمائيا.. وبالتالي عندما يتحول الوعي الطائفي إلى وعي سياسي نحصل على فكرة الحقيقة المطلقة، التي تكفّر الطائفة الأخرى، وهذا وجه من وجوه الخطورة كذلك، من المؤكد أن الانتماء ظاهرة تاريخية لا نستطيع إلغاءها أو إنكارها،ويجب أن نتعامل معها _ تاريخية الانتماء _ بمنتهى الحرية والديمقراطية، و شيئا فشيئا عندما ينغمس البشر في صنع الحياة وصناعة التاريخ والمستقبل، تزول من بينهم الاختلافات الطائفية ولا يتحوّل الاختلاف إلى خلاف ، لذلك الخطورة ليست في وجود الطوائف، بل في تحوّلها إلى عامل انقسام إيديولوجي وسياسي ،و إذا تحوّلت إلى هذا، ستصبح علاقتنا بالطوائف الأخرى علاقة غير إنسانية، و إنما علاقة سياسية، و بالتالي يصبح القتل على الهوية ممكنا لذلك تجدني أطرح دائما مفهوم التعايش بين الجميع على أساس المواطنة و الحق، الحق للجميع و التعايش بين الجميع.

ولا شك أن هذا يحتاج إلى شيء من المناخ الديمقراطي، يشعر كل إنسان فيه أنه مواطن، وهنا يجب علينا التمييز بين المواطن والرعية، فالمواطن واعٍ لشخصيته،واعٍ لأناه، فيما الرعية تقاد. المواطن ينمو في حقل التربية الأخلاقية، فيما الرعية تروّض كالحيوانات.

تحصيل حاصل،الانتماء الديني فيه عصبية، يجب أن نتحرر منها، ويجب أن لا نحوّل العصبية إلى تعصب، عندما ينتصر مفهوم المواطن، ينتصر مفهوم حرية الانتماء.

* يرى بعض المفكرين العرب، أن الفكر العربي لم يحسب حسابه جيدا عندما رفع العلمانية شعارا له، بمعنى أن ثمة ظروفا استوجبت رفع هذا الشعار_مثلا_في سوريا ولبنان (تعدد الطوائف)، في حين أن دولا مثل المغرب العربي أو السودان وليبيا واليمن والجزيرة العربية لا يستسيغون الفصل بين الإسلام والعروبة ، والعلمانية لا معنى لها بالنسبة لهم. د. برقاوي ما ردّك على ما سمعت.؟

** لا شكّ أنّ الوطن العربي متنوّع ، بمعنى أن حضور العلمانية في مصر أكبر بكثير من حضورها في السعودية ، لكن هذا لا يعود إلى رغبة المصريين أو عدم رغبة السعوديين ، لكن البنية الاجتماعية في السعودية القائمة على العشيرة، وطريقة انتصار العائلة السعودية في الحكم الذي وصلوا إليه نتيجة لحروب عشائرية من جهة، و وجود اتحادات عشائرية كبرى إضافة إلى استمرار الوهابية كإيديولوجيا وتخلّف المجتمع السعودي على المستوى الثقافي من جهة أخرى، هذا كله لم يبرز فكرة العلمانية. في حين العلمانية في مصر فكرة تنتمي إلى القرن التاسع عشر، فلذلك تجد أنه إذا كان من الممكن طرح العلمانية بصورتها الكلية في العراق وبلاد الشام ومصر، من غير الممكن طرحها في المجتمعات الخارجة حديثا من بداوتها _ كالسعودية_ ناهيك عن أن لكل شعار ظرفه التاريخي، هذه المسألة تفرض علينا أن لا نطرح إيديولوجيا شمولية لكل زمان و مكان، يجب أن ننظر إلى التعينات التاريخية إلى المنطقة العربية ،مثلا، بلد يحكمه شيخ ليس كبلد عاش تجربة ديمقراطية طويلة ! من هنا نرى أن

التغير التقني أسرع بكثير من التغير الثقافي والـوعي كـذلك، وهـذه المسألة أصبح متفقٌ عليها.

* حاول رجال النهضة العربية في القرن التاسع عشـر ومطلـع القرن العشرين أن يقدموا أجوبة على الأسئلة التي طرحتها الحداثـة، فهل تراهم وفقوا في تقديم الأجوبة للأجيال التي تلتهم _أي نحن_ فيما يخصّ مشروعا أوربيا تبيّن أنه حقق نفسه عكسيا.؟

** ماذا تقصد بـ (عكسيا).؟

* بمعنى أن مشروع الحداثة الأوربي رفع شعار تحرير الإنسـان، و بشّر بقيم العدالة و المساواة والديمقراطية، أي أنه حقق إنجـازات هائلة لأوربا، غير أن ما حصل من تقدم في مشروعهم ما كان ليحصل لولا وجود دول أوربية مستعمرة لم تتوان عن قتل الآخر. وهل ينطبق ما ذكرته في سؤالي على العرب أيام ما استعمروا ما أمكنهم من العالم بدعوى الفتح الإسلامي.؟ من ثمَّ من يتحمل مسـؤولية الواقـع الـذي نعيش فيه الآن.؟

** سؤالك ينطوي على أسئلة متعددة، لكن قبل أن أجيبك علـى هذا السؤال، ودون أي موقف إيديولوجي، من الصعب أن تعتبر العرب في القرن السابع الميلادي مستعمرين، والسبب أن الاستعمار ظـاهرة حديثة، تماما كما نحن لا نعتبر اليونانيين مستعمرين ولا البيـزنطيين، بل ولا حتى العثمانيين.

الاستعمار كمفهوم يشير إلى نزوع الرأسمالية الغربية في القـرن التاسع عشر نحو توسيع السوق و الهيمنة عليه عالمياً عـن طريـق القوة العسكرية و الاحتلال ، هذا ما يسمى بالاستعمار، أمـا مـا قبـل القرن التاسع عشر من الصعب أن تتحدث عن استعمار. لذلك ترى أن العرب استخدموا كلمة (فتح) في حين استخدموا في اللّغـات الأجنبيـة

كلمة(غزو)، حتى في الأدبيات الأوربية، الإنكليزية و الفرنسية لا تجد فيها الاستعمار العربي، بل يقولون احتلالاً أو غزواً.. من هنا لا أرى العثمانيين مستعمرين إطلاقاً، على العكس، أعادوا توحيد العالم الإسلامي مرة أخرى، وبالتالي الدولة العثمانية كانت شكلاً من أشكال الدولة الإسلامية، كالأموية و العباسية، غير أن العرق الحاكم آنذاك لم يكن عربياً، لكن الايديولوجيا تحوّل العثمانيين إلى مستعمرين وما شابه.

وكي أنتهي من العثمانيين يجب القول إنهم جاؤوا بعد انهيار كبير في المنطقة، بعد سقوط بغداد ! و إذا أحصيت عدد المدارس التي بنيت في العهد العثماني، ستجد أن مدارس دمشق القديمة كلها عثمانية!

الآن العلاقة بين الأفكار والواقع ليست علاقة تطابق ,أنت تطرح فكرة، و فكرة قوية قد تحرّك البشر، لكن تحققها في الواقع ليس عائداً إلى منطقها، بل إلى منطق الواقع بالذات. فكما أن أوربا عندما طرحت فكرة الإخاء و المحبة و المساواة، كتعبير عن نزوعات البرجوازية الوليدة، لكن في الواقع لم تتحقق هذه الفكرة، وما تحقق منها الشيء اليسير ! لا شك الديمقراطية تحققت، والفردية كذلك، إضافة إلى استقلال الأنا، نعم أشياء كثيرة تحققت، لكن عبر استغلال العالم، وعبر حروب مدمرة ومن خلال قتل الآخر كما ذكرت في سؤالك. أيضا الإسلام عندما كان أيديولوجيا الأمة طرح أفكارا شبيهة بتلك، كالمساواة بين البشر...الخ، لكن الواقع ليس بالضرورة أن يجسد هذه الأفكار تماما، لأن العالم عبارة عن تناقضات وصرا عات ومصالح ، تماما كالثوار الذين يستلمون السلطة ليحققوا أقصى درجات العدالة فإذا بهم يحققون أقصى درجات اللاعدالة واللامساواة! هكذا التاريخ ،

وبهذا المنطق يجب أن تفهم مصير النهضة، ومن هذه الزاوية يجب أن تُفهم. بمعنى أن الفارق بين الفكرة والعالم متعلق بمصير عصر النهضة، والأفكار دائما تجاوز للعالم ، لكن إلى أي حد تكون قابلة للتحقق أو، لا؟ هذه قضية مختلفة. بمعنى آخر يجب أن لا نحمّل الأفكار مسؤولية ما جرى في التاريخ ,بمعنى آخر ليس الأفغاني ولا محمد عبده ولا فرح أنطون من يتحمل مسؤولية واقعنا.

* يعتقد بعض المفكرين أن النهضة العربية قد أخفقت بسبب خضوعها لسيطرة السلف ذي النموذج الإسلامي (كالجابري)، ويرى آخرون أن سقوط الفكر العربي المعاصر،في أحد أوجهه الكبرى هو الذي يمثل الوريث الشرعي لاتجاه الإخفاق في الفكر العربي الحديث النهضوي كـ(طيب تيزيني) بمعنى أن فكر النهضة يتحمل مسؤولية إخفاق الفكر العربي المعاصر.د.أحمد برقاوي لماذا يرى أن النهضة العربية أخفقت؟

** إذا أردت أن تناقش مآل النهضة العربية فستجد أن واحداً من الأسباب المهمة لما سمي بإخفاق عصر النهضة هو أن الهدف لم يكن متطابقاً مع الإمكانات الواقعية. بمعنى أنه عندما تطرح الديموقراطية في القرن التاسع عشر، هي فكرة أثيرة لكن لا يوجد مجتمع يحملها ويعيها،لذلك أرى أن المشكلة في عصر النهضة أن أحلام المثقفين الطوباوية كانت متناقضة مع حركة الواقع كثيراً.

لا شك أن حركة الواقع هي دائماً حركة الأفكار المتناقضة معه،لكن الأفكار يجب أن تعبر عن إمكانات في قلب الواقع،وأقصد بذلك: هل توجد إمكانات تحرر ديموقراطي أم لا؟ هذا السؤال أهم من طرح الديموقراطية.

* كما ترى هل توجد إمكانات أم لا؟

** هنا سنعود إلى مشكلة التمايز في الوطن العربي،مثلاً، في العراق وبلاد الشام ومصر وبعض مناطق المغرب،إمكانية الديموقراطيات كبيرة، إمكانية دول الخليج العربي أقل. لكن يمكن أن تجري تحولات كبيرة دخل هذه البلدان في المستقبل.

* ما هي التحولات التي تراها ممكنة؟

** مثلا ظهور طبقة التجار المتعلمين في السعودية، غيّر من السعودية كثيراً، لذلك ترى حجم التناقض كبيراً الآن بين السلطة السعودية و بين المجتمع السعودي ! لماذا ؟ لأنها سلطة قبيلة في مجتمع بدأ يكوّن طبقات اجتماعية خارج العشيرة ، عندك طبقة تجار، طبقة صناعيين، طبقة كمبرادور ووسطاء مع العالم، نسبة متعلمين. نشأت المدن، عندما حكم عبد العزيز لم يكن هناك مدن في السعودية! الآن يوجد مدن، هذا كله يزيد من حجم التناقض بين السلطة الحاكمة و المجتمع، لذلك تراهم يبحثون عن طريقة تلائم هذه التطورات من غير أن تأتي على آل سعود. وهذا تقريبا يوجد في الوطن العربي كله، تريد السلطات العربية بعض التغييرات و الإصلاحات، لكنها تريد البقاء في السلطة، لا أحد يريد أن يدفع ثمن التخلي عن السلطة.

* من مآخذك على بحث "وليم كوانت" المعنون بـ (الشرق الأوسط على حافة الهاوية: فرص التغيير في القرن الحادي والعشرين) وضعه القومية العربية والعنصرية الصهيونية في خانة واحدة. لكن ألا ترى أن مقولة: (شعب الله المختار) يقابلها عندنا: (وكنتم خير أمة أُخرجت للناس).؟

** أولاً: العنصرية ليست خطاباً فقط، بل هي أيديولوجية، وممارسة كذلك.

ثانياً: (وكنتم خير أمة أُخرجت للناس) لا تشير إلى نوع من العنصرية، إذ المقصود بها هنا أنكم تدعون إلى الإسلام، فبمجرد أن يصبح الإنسان مسلماً يصبح أخ المسلم. أنا لا أبرر الخطاب الديني، الخطاب الديني فيه عنف.

أما العنصرية فهي في الأساس قائمة على العرق، على الدم، بمعنى أن فيها جانباً عرقياً دائماً، كالنازية. في حين الإسلام عصبية، كالمسيحية التي فيها أيضاً عصبية، وفي هذا السياق أستطيع القول عن القومية العربية إنها عصبية كذلك، لكنها ليست عنصرية.. ليست كل عصبية عنصرية، لكن يمكن أن تكون العصبية والعنصرية شيئاً واحداً.

* يذكر " وليام كوانت " كذلك في بحثه المشار إليه آنفاً: إن العديد من مشكلات الشرق الأوسط الحالية هي نتيجة للقرارات التي اتخذها قادة كان في وسعهم أن يتصرفوا على نحو آخر ، فالاختيارات كانت متاحة، ومع ذلك اتخذت القرارات السيئة في كل مرة، ولا يزال الكثير من المسؤولين عن هذه القرارات المشؤومة. والكلام مازال لكوانت. في السلطة.

د. برقاوي لقد عقبت بمداخلة على بحث كوانت ، لكنك لم تمس هذه النقطة، ما رأيك فيما ذهب إليه كوانت ؟

** الآن لا أستطيع أن أتذكر كل ما كتبته في ردي على كوانت لكن لابد أن أكون قد مسست هذه النقطة المهمة، كما يلي: أن يكون "المسؤولون " العرب – يطلب الدكتور برقاوي أن أضع كلمة مسؤولين سابقة الذكر بين هلالين بافتراض أن ليس لديهم الإحساس بالمسؤولية، حسب تعبيره – ، قد ارتكبوا حماقات هائلة ضد الأمة ، هذا لا شك فيه، وأن يكون الجزء الأكبر من مأساتنا ، ومن تراجيديا

هذه المنطقة سببها هذا النظام العربي الرسمي ، فهذا مما لاشك فيه أيضاً، بل أنا أقول أكثر من كوانت ، لأن كوانت بالمناسبة مع بقاء هؤلاء حتى ولو كان ينتقدهم ليحسنوا سلوكهم، أنا رأيي أن سلوكهم لن يتحسن وسبب ذلك، كما أحلل المسألة، أن لا وجود للدولة في الوطن العربي إطلاقاً لأن الدولة مرتبطة تاريخياً بالأمة، و بالتالي لأنهم على هذا النحو فهم فقط مجرد سلطات، و ليست سلطات معبرة حتى عن القطرية، واهماً كنت أعتقد أنهم يعبرون حتى عن نزعة قطرية، هم أ قل من ذلك بكثير، إنهم لا يعبرون حتى عن النزعة القطرية، بل يعبرون عن مصالحهم الضيقة، وبالتالي هم أيضا ليس لديهم الوطنية الضيقة. كنا نتحدث سابقا عن الوطني والقومي، وكنا نقصد بالوطني الإنتماء إلى الوطن الصغير، والقومي الانتماء إلى الوطن الكبير، حتى هذا الوطن الضيق الصغير ليس لهم علاقة به.

ومن هذه الزاوية أنا أرى أن التقدم التاريخي للأمة غير ممكن مع بقاء هذا الشكل من السلطات في وطننا العربي، مستحيل، لأن حجم التناقض ولا أدري إن كنت تشاركني، بين السلطة والمجتمع واسع لايردم.

أعتقد أن السؤال الأساسي أمامنا نحن العرب ، كيف نقيم تطابقاً بين السلطة و المجتمع؟ التطابق بمعنى أن تكون السلطة نتاجاً اجتماعياً، و نتاجاً حراً للبشر ، دون ذلك لا مجال للتقدم.

* أربعمائة عام من الاحتلال العثماني، و بعدها عقود متفاوتة من الاحتلال الغربي، وقبل هذا وذاك وبعده قباب جوامع ومساجد يدعو أئمتها للسلاطين، باليمن والبركات طبعاً، و المسلمون من خلفهم يؤمنون، هل لتلك الظاهرة التاريخية أثرفي قابلية عربي اليوم أن يركن

للواقع ولظلم ذوي القربى ، إلى أي حد جعلت تلك الظاهرة القول المأثور: كما تكونون يولّى عليكم. ينطبق على الواقع العربي الراهن؟

** لو حللت الحاكم العربي تحليلاً نفسياً لوجدته أسير الصنمية المطلقة ، صنم بالمعنى الدقيق للكلمة ، غير أن الأصنام القديمة هبل واللات وشرى وعزى... الخ ، على العكس من ذلك فهي أصنام جميلة ، على الأقل من الناحية الفنية.

من ثم كان يمكن للإنسان أن يغضب من هذا الصنم الحجر و لا يفعل الصنم شيئاً ، و إن شتمت هذا الصنم فلن يرد، وليس لديه مخبرون ولا جهاز شرطة. لذلك ترى الأصنام الجديدة لديهم ما يسميهم الكواكبي جمهور المتمجدين ،و المتمجد هو الذي يستعير سيفاً من سيوف السلطان ليقهر به العباد ويقطع به الرقاب، فيتكاثر حوله المتزلفون ، يرفعون من شأنه و يقدمون خطاباً كالذي طرحته أنت الآن في سؤالك. أصلاً لو دققت في ديباجة مؤتمر القمة العربية،وهذه الديباجة لا ينتبه إليها أحد. ماذا تقول الديباجة عندما يتخذون قرارات ؟ تقول: اجتمع أصحاب الجلالة و السيادة و الفخامة و السمو والمعالي. و كلها صفات إلهية ! انظر !!؟ نحن عندما علمونا كيف نعرب (الله) في الجملة، نقول (الله) لفظ الجلالة في محل رفع فاعل، أو في محل.. الخ.فهذه الترسيمة التي يبدأ بها مؤتمر القمة تدلك على الدرك الأسفل الذي وصلنا إليه.. (مكرراً) أصحاب الجلالة و السيادة و الفخامة والسمو والمعالي! أي صفة تركوها للإله لم يلصقوها بأنفسهم ؟ هؤلاء يحتاجون إلى جمهور من المتزلفين والانتهازيين كي يسبحوا بحمدهم، لذلك تراهم أصناماً رغم الناس ، يعني إذا قارنت بين هبل وأي نظام عربي ، ترى أن هبل صنع بإرادة الإنسان ، أما هؤلاء فأصنام رغماً عنا.

ومن ثم كنت ترى في الأصنام القديمة جمالاً مثلاً عنـدك الآلهـة اليونانية جميلة ،آلهة الحب ، آلهة الخصب ، آلهة الجمـال ، يوجـد قرابين تقدم ، طقوس عبادة جميلة ، ناهيك عن الرقص وشرب الخمر، وأعياد تموز...الخ.

* نلحظ أن الفكر القومي ، إضافة إلى الأيديولوجيات العربيـة ، قد عالجا مشكلة الهوية والوحدة العربية على أساس طوباوي ، إذ لـم يأخذا في حسبانهما التمايز و التنوع و اختلاف التطـور ومسـتوياته التاريخية المتفاوتة،وكذلك الاختلافات الفكرية....إلخ

هل لهذه النظرة الطوباوية اثر في فشل الفكر القـومي،و عجـزه عن تجاوز القطرية،وبالتالي كانت النتيجة سيطرة الاستبداد؟

** يجب أن لا نحمّل الأفكار مسؤولية ما جـرى فـي التـاريخ، الأفكار أرادت أن تنهض بالتاريخ، لم تستطع، ليس بسببها، فقد تكون أفكاراً طوباوية غير قادرة على أن تكشف الإمكان الموجود في الواقع والعالم، لكن في التاريخ شروطاً كثيرة و أسباباً هائلة يجب أن نفسـر فيها المآل التاريخي الذي جعل مصيرنا على هذا النحو، بمعنى لـيس محمد عبده مسؤولاً عن واقعنا، ولا جمال الدين الأفغـاني، ولا فـرح أنطون، يوجد سيرورة للعالم. هكذا جرى، مجتمـع منتـه مـن حكـم الإمبراطورية العثمانية التي انهارت بفعل قوى عالمية وبفعل التفكـك الداخلي للعثمانيين، إضافة إلى ظهور النزعات الانفصالية المتعددة في المنطقة،ناهيك عن تخلف الإمبراطورية العثمانيـة نفسـها، كمـا أنّ الإصلاحات التي أرادوا القيام بها فشلوا في تحقيقها هذا من جهـة،ثم الحروب التي قامت بها في تلك المرحلة، خاصة بينها وبين روسـيا، إلى أن جاء الإجهاز الأخير عليها في الحـرب العالميـة الأولـى. إذاً المنطقة العربية كانت خارجة من فترة الانحطاط العثماني وليس فتـرة

ازدهاره، والمجتمعات مغلقة، المدن متخلفة، القرية منعزلة، الاقتصاد منزلي، لبعض المثقفين بسبب من التجارة و أسباب أخرى علاقات بالغرب، استطاعوا أن يأتونا بأفكار تنويرية، لكن لا تنسى أننا خضعنا بعد انهيار الدولة العثمانية مباشرةً لإرادة غربية خارجية متمثلة بالاستعمار البريطاني والفرنسي، وهما من تحكما بالمصير، تصور أن ألفين إلى ثلاثة آلاف جندي فرنسي احتلوا سورية ولبنان آن ذاك،هذا يدل على حجم المأساة في الواقع العربي تلك الفترة، الجيش الإسرائيلي الآن يتوجه كله نحو الضفة الغربية وغزة ويجد صعوبة شديدة، إذ لا يستطيع أن يفرض إرادته على إرادة شعب اختار الموت كي يظفر بالحياة.

إذا لاحظت،غالباً ما يقول من يرى الواقع و العالم رؤيا سطحية: أن المثقف مسؤول عما يجري في الواقع، لا شك أن المثقف تزداد أهميته بصعود المجتمع بقوى فاعلة، حينئذٍ يصبح أكثر فاعلية، ومن واجبه المعاندة وتقديم أفكار جديدة لتغيير العالم والواقع، لكن إذا كان العالم ذاته لا ينطوي على قوى تغيير فماذا يصنع المثقف ؟ ربما تأتي أجيال أخرى في المستقبل وترى ما لديه من أفكار و تحولها إلى وعي جديد في العالم.

خذ ، مثلاً ، ما جرى في العراق أواخر حكم صدام حسين، ١٠٠% من الناس انتخبوا صدام حسين هذه مهزلة، قوى همجية، ماذا يستطيع المثقف أن يفعل في مجتمع كذاك؟ يستطيع أن يقول إنها مهزلة و إنها عملية زائفة ، هي أنه يوجد أحد عشر مليوناً و أربعمائة و خمسة و عشرين ألفاً وضعوا نعم ، فالنعم تلك وضعوها مكرهين. ولو أجريت استفتاء سلمياً حول ربّ أسرة ، بمعنى إن كان سلوكه جيداً أم لا فلن ينال رضا الأسرة كلها !! من هنا الأيديولوجيات

الشمولية لعبت دوراً في الاستبداد. ولا شك أن كل أيديولوجيا شمولية تنطوي على بذرة الاستبداد ، قولاً واحداً، ويمكن أن تحكم باسم هذا الشمولي كي تنفي كل ما عداك ، يصبح الآخر غير موجود ، كونك تنفي الاختلاف، وبهذا يصبح الاختلاف مذمة ، يصبح المختلف معك لا عدواً لأيديولوجيتك بل عدوّ للوطن ، يستحق النفي بأشكاله كلها ،وبالمعنى الشامل لكلمة نفي، نفي الآخر، هذا كان حال الأيديولوجية الماركسية في الاتحاد السوفييتي وبعضّ الدول الاشتراكية في أوروبا ، وهذا أيضاً حال الايديولوجيا القومية في كثير من أقطار الوطن العربي التي حكمتها الايديولوجيا القومية.

نستطيع القول في هذا السياق إن الفاشية شمولية ، و النازية كذلك ، وبالتالي إذا رصدت تاريخياً آثار الشمولية على ممارسة السلطة ، فستجد أن بذرة الاستبداد قائمة في النزعات الشمولية ، فلا تستغربن ذلك.

* هل يؤدي هذا إلى نزعة عنصرية ؟

** ليس بالضرورة عنصرية ، لأن نزعة القومية العربية عموماً عصبية ، ميشيل عفلق يقول: العربي هو من يتكلم اللغة العربية ، والزهراوي يقول: العربي من كانت لغته عربية ، بمعنى رابطة الدم لن تجدها في الخطاب القومي العربي ، رابطة الثقافة أقوى ،و العنصرية تقوم في الأساس على رابطة العرق ، والدم ! في حين تجد القومية عند ساطع الحصري هي التاريخ واللغة.

* لعقود طويلة أهمل اليسار العربي بشقيه الرسمي وغير الرسمي ، وكذلك الناصرية، القضايا المتعلقة بالتنوير ، كالتعددية السياسية والحريات العامة ، والديمقراطية، وحقوق الإنسان ، والرأي الآخر..الخ. الآن نلاحظ اليسار غير الرسمي مع الناصريين يطالبون

سلطاتهم ببعض من حقوقهم المهضومة ، علماً أننـا إذا عـدنا إلـى الوراء ، نرى أن عبد الناصر أول من وأد تجربة الديمقراطيـة التـي كانت وليدة في سوريا آنذاك.إبان الوحـدة ، ونـرى أن ديمقراطيـة السوفييت كانت مركزية..الخ. في الوقت الحالي ثمة تغيير على صعيد البنى الفكرية ، نراه يشمل اليسـار بكـل أطيافـه ، والناصـريين ، والإخوان المسلمين كذلك ، إذ تجدهم يطـالبون بالقضـايا المتعلقـة بالتنوير.

د. برقاوي:هل هذا التغيير و التعديل على الصعيد الفكـري لتلـك الأيديولوجيات طارئ لأسباب تكتيكية ، أم تراه استراتيجياً ويدخل فـي عمق فكرهم بعد أن انتقدوه (كما فعل الماركسـي الشـيوعي عطيـة مسوح مثلاً) ، أم لمجرد أنهم ضحايا غياب القضايا المتعلقة بالتنوير؟

** إذا عدت إلى التاريخ قليلاً ، فستجد أن التجربة التاريخية قـد حوّلت جزءاً كبيراً من نخب اليسار الشيوعي ومن القوميين إلى دعاة للتعددية والديمقراطية. و الأمثلة على ذلك كثيرة ، مثلاً إلياس مرقص داعية للديمقراطية ، الحزب الناصري في مصر ، رياض الترك.

أما لماذا أصبحوا من دعاة الديمقراطية ؟ فـذلك لأنهـم خبـروا التجربة التاريخية ، لاشك أن الناصريين هم من وأد الديمقراطية فـي سوريا في وحدة١٩٥٨، ومما لاشك فيه أن الاشتراكيين الذين حكمـوا اليمن الجنوبي (سابقاً) حكموه بالديكتاتورية ، هذه كلها تجارب تعلّم ، عندما وجدت مجموعة من النخب أن الآثار المدمرة للنزعة الشـمولية والاستبداد ولغياب الديمقراطية كبيرة إلى هذا الحد ، عدلوا ، فوجدوا أنفسهم مرة أخرى وكأنهم يكفرون عن ذنب قد اقترفوه بحـق أجيـال جديدة ، بحق المجتمع و الأمة ، لذلك تراهم يتحدثون عن الديمقراطية وبعض القضايا المتعلقة بالتنوير. من هنا ستجد أن الديمقراطية لم تعد

الآن مطلباً طوباوياً ، بل هي مطلب حقيقي ، وله شروط تحققه ، لكن دائماً يوجد حركة ممانعة لهذه الديمقراطية ، فرضاً تحققت الديمقراطية في بلد من البلدان العربية ، هذا يعني أن بنية السلطة ستتغير ، وكذلك بنية المجتمع ، لأن الديمقراطية حالة كلية ، والفئات الحاكمة في الوطن العربي كلها تخشى زعزعة هذه البنية _ بنية السلطة _ عبر الديمقراطية وغير الديمقراطية. بل أقول أكثر من هذا: غالباً ما ترى النزعات الديمقراطية كلها تأتي بعد مراحل من الاستبداد بمعنى:

لا يعرفُ الشوق إلا من يكابدهُ ولا الصبابة إلا من يعانيها

طبعاً هناك من يهاجم الديمقراطية الآن ، محتجاً بأن الأصولية ستستشري في المجتمع إذا ما تحولنا إلى أنظمة ديمقراطية _ باعتبار أن الأصوليين أكثرية_ وبالتالي يستلمون السلطة ، ويضربون لك مثالاً في الغرب الذي يتخلى عن الديمقراطية بعد ١١ أيلول.. هذا كله كلام أيديولوجي لا قيمة له إن ازدياد عدد الأصوليين ونفوذهم في وطننا العربي نشأ بسبب غياب الديمقراطية واستبداد السلطات.

* المراقب للتيارين العلماني و الديني ، يلمس مفارقة مفادها: إن التيار الإسلامي في لبنان هو من حرر جنوبه، وكذلك الضربات الموجعة الموجهة لإسرائيل، غالباً ما نراها تأتي من الإسلاميين، عبر العمليات الفدائية، بمعنى أننا نسجل تراجعاً ملحوظاً على صعيد العمليات الناجمة عن تيارات وأحزاب علمانية عربية وفلسطينية، ما تفسيرك لهذه الظاهرة؟

** يجب أن لا ننظر إلى الدين دائماً بنظرة سلبية ، أنا كعلماني، ليس الدين هو الدريئة التي أطلق عليها الرصاص، إنما تحويل الدين

إلى سلطة قامعة. الدين في لحظة من التاريخ وسيلة تحـرر إنسـاني، وحتى وسيلة تحرر روحي.

لماركس جملة شهيرة تقول: لقد انتصر المسيح لأن سبارتاكوس انهزم. يعني هزيمة العبيد في الخلاص الأرضي، أبرزت فكرة الخلاص الإلهي من هذا العالم، فكما ترى فيها شيء خلاصي، وكمـا قلـت إن الذي حرر الجنوب هم هؤلاء المفعمون بروح الشهادة يستعيدون تراث تجربة الحسين، استحضار طقس تلك التجربة، تجربـة مـاذا أقصـد؟ تجربة الفداء. في المسيحية توجد تجربة الفداء،المسيح هـو الفـدائي الأول الذي فدى البشرية بنفسه، وبالأصل اسمه الفادي في المسـيحية إن تجربة الشهادة في الإسلام هي تجربة فداء، لهذا ترى أن الجنوبي أو الفلسطيني يحمل قرآنه و يستشهد، ماذا أقول أنا أمام هذه الظاهرة ؟ إنها ظاهرة كفاحية إنسانية. وسأقول لك شـيء أكثـر مـن هـذا: السوري القومي يستشهد أيضاً،لديه هذه العقيدة.

عندما نذكر القسّام ويوسف العظمة وسعادة، إضافة إلى ما سـبق أن ذكرته من التراث، فسترى أن هذه الرموز تفعل فعلها فـي الطاقـة الروحية للبشر ! أنا في صراعي مع العدو يجب أن أوظف هذه الرموز كلها من أجل قتال العدو.

لذلك ضيق أفق العلمانيين أحياناً، يجعلهم يخوضون معارك وهمية مع الدين باسم العلمانية، هم لا ينظرون إلى الوظيفة المهمـة للـدين أحياناً، سأعطيك مثالاً على ذلك: قد يـأتي ملحـد ويقـول: إن قصـة الإسراء والمعراج ما هي إلا أسطورة، فيأتيه رد المسلم: لا هذه جـاء فيها النص، ما أريد قوله إن الوطني لا يخـوض نقاشـاً حـول هـذه النقطة، ويجب أن لا يخوض صراعاً فيها. على العكس مـن ذلـك، ألا تؤدي قصة الإسراء و المعراج وظيفة كفاحية للإنسان العربي المسـلم

من أجل القدس ؟ نعم بالتأكيد، إذاً لماذا ننفـي مسـألة ذات وظيفـة عظيمة في الإنتماء للمكان ! فهؤلاء الذين سماهم ماركس في زمانـه بضيّقي الأفق، الذين يرون أن الإلحاد هو الوعي الحقيقي للعالم، هـذه نظرة خاطئة. إنجليز له جملة شـهيرة يقـول فيهـا: عنـدما تكـون الصراعات الطبقية غامضة، فإن أول دريئه يطلق الرصاص عليها هي الدين.

حرر البشر في الأرض، تحرر الدين بوصفه تسامحاً إنسانيا.

* د. برقاوي يرى أن عودة التراثيين إلى التـراث لا معنـى لـه إلافي حال الكشف عما فيه من عناصر قابلة للحياة ،كـ "عمارة " الذي يريد منه قسمات (العقلانية و القومية). و" حنفـي " (يسـعى إلـى المعاصرة استناداً إلى الأصالة.). و"الجابري" (يبحث عـن النزعـة العقلانية النقدية).و "تيزيني" يستقي من التراث المساهمة في تكوين الشخصية القومية و الأممية ، و "مروة" يريد أن يجد فيـه ثوريـة... الخ. د. برقاوي برأيك ما سبب هذه العودة إلى التراث ؟

** رأيي أن العودة إلى التراث هو تعبير عن أزمة و ليس تعبيراً عن صحوة ، هم اعتقدوا أنهم قد صحوا ، و ظنـوا أن عـدم تقـديم التراث هو سبب من أسباب هزيمة حزيران و هزيمة الواقع.

* هل هذا ما يفسر لنا عودة المفكرين كـ "تيزينـي" و"مـروة".. الخ في عقدي السبعينات و الثمانينات من القرن الماضي إلى التراث ؟

** نعم ، وكما قلت لك هو تعبير عن أزمة ، لذلك إذا نظرت إلـى العناوين فستجدها (التراث و الثورة) و (التراث و التجديـد) ، (من العقيدة إلى الثورة)... الخ ، ستجد أنهم أرادوا أن يجعلـوا مـن التراث قوة ثورية في تغيير العالم ، لذلك أرى أن تجربة فرح أنطـون

متأصلة ، في حين تجربة من جاء بعده ممن ذكرناهم هي تجربة أزمة.

* في كتابك الذي وضعته بالاشتراك مع المفكر الإسلامي رضوان السيد المعنون بـ (المسألة الثقافية) عَرَّفْت الثقافة بأنها السيرورة التاريخية، وفي مكان آخر تصفها بالتظاهرة الكلية التي تعيد إنتاج نفسها عبر الأجيال، مهما أصابها التغييرٍ غير الخاضع للإمساك في إطار جيل أو جيلين أو أكثر. ترى هل الثقافة منظومة موحدة الرؤى والأهداف والأفكار؟ وإن كانت غير ذلك، كيف السبيل إلى التقاء اختلافنا الثقافي؟

** ليست الثقافة مقتصرة على جملة الإبداعات البشرية في مجتمع من المجتمعات. هي متعينة بأشكال من السلوك أيضاً. عندما نتحدث عن ثقافة كلية، فإننا نتحدث عن ثقافة مجتمع عامل، لكن داخل هذا المجتمع هناك تعينات لهذه الثقافة. إذاً، في الثقافة تعينات كلية، وتعينات جزئية، التعينات الجزئية ناتجة عن الاختلافْ بين القرية والمدينة، الاختلاف في النظرة إلى العالم، الاختلاف في المعتقد، الاختلاف في الطبقات الاجتماعية،.. هذه الاختلافات كلها تتعين ثقافياً، بل تتعين في العادات والتقاليد، وفي اللهجات واللغة. والمجتمع من حقه، لا بل من واجبه، أن يعبّر عن هذا الاختلاف الثقافي، سواء كان الاختلاف كما ذكرتُ آنفاً: طبقياً، مدينة، قرية.. إلخ. وكلما زالت الإنغلاقات، دعني أسميها هكذا، زال المجتمع المغلق، وصار فيه تداخل وحوار، وبالتالي يصبح المشترك أكثر من المختلف، لكن هذا لا يمنع أن تكون الأفكار كجزء لا يتجزأ من الثقافة، أفكار اختلاف لا أفكار اتفاق.

الآن: الايديولوجيا تنتمي إلى الثقافة، والنظرة الفلسفية إلى العالم تنتمي إلى الثقافة، والنظرة الدينية إلى العالم تنتمي إلى الثقافة. الثقافة، إذاً، عالم رحب، لكنها ليست هوية مجردة تكوّنت مرة واحدة، إلى الأبد وانتهت. الثقافة أيضاً هي السيرورة، وهنا مأزق الوعي الديني / السياسي، فعندما تحدثهم عن مسألة، يأتونك مباشرة بجواب من التاريخ، وإن كنت تتحدث عن واقع الآن!! فإن تحدثت عن المساواة – مثلاً – في الواقع يقول لك الإسلامي المثقف: لقد قال الإسلام في المساواة كذا وكذا، وقد جاء في الحديث كذا وكذا.. يا أخي دعني من النصوص، لا تعش عالم النصوص الآن، عشْ في الواقع.

* ما الذي يجعل أهل ذلك التيار يعيشون عالم النصوص؟

** اعتقادهم أن الثقافة تكوّنت مرة واحدة، وإلى الأبد.

* اعتبرت في كتابك (محاولة في قراءة عصر النهضة) أن الإصلاح الديني ثمرة تناقض بين النص والواقع، بين التجربة التاريخية القديمة، وبين التجربة المعيشية. كما ترى في مكان آخر أن العلمانية مصطلح ولد وترعرع على يد الإصلاحيين الدينيين، كالأفغاني، ومحمد عبده، إلى أن تراها نضجت على يد علي عبد الرازق، فسّر لي هذا. ومن ثم أين تجد في وقتنا الراهن، الإصلاح الديني ورجاله؟

** الإصلاح الديني، كما رأيت في كتابي الذي ذكرته، ليس هدفه النص بحد ذاته، إنما هدفه الواقع،الآن هكذا يجب أن نرى الأمور. محمد عبده، والأفغاني، نظرا إلى الواقع أولاً وأرادا أن يلائما النص معه. لا أن يلائما الواقع مع النص، هذا جوهر الإصلاح الديني، لذلك تجدهما عندما رأيا أن الديموقراطية عامل تقدم، قالا إن الديموقراطية كامنة في النص بشكل خفي، ويجب علينا أن نؤولها، والأمر نفسه

عندما رأيا أن العلم وسيلة تقدم إنساني، لذلك تجدهما دافعا عنه استناداً إلى النص، فإذا الإصلاح الديني هو تطويع للنص عبر التاريخ.

الآن ثمة محاولات لهذا الإصلاح، كالتي نجدها عند محمد شحرور، مثلاً، وتستطيع القول إن الإصلاح الديني هو الذي زرع جرثومة العلمانية، والجرثومة هنا بالمعنى الإيجابي، وأقصد بها بذرة العلمانية، فها هو محمد عبده يقول: (الحاكم مدني من جميع الوجوه.. لا سلطة دينية في الإسلام.. قلبَ السلطة الدينية) ويقصد بهذا الإتيان عليها إتياناً كاملاً. علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) نفى أن تكون في الإسلام نظرية الحكم، إذ الحكم في الإسلام مدني من جميع الوجوه، والبشر يصنعون الحكم وليس الحاكم، ماذا يعني هذا؟ يعني عندما تحوّل الحكم إلى شيء بشري، تكون قد ألغيت الأساس الديني في الحكم، وتكون قد حررت الحكم من السلطة الإلهية.

لكن قبالة ذلك التراث الكبير من الإصلاح الديني، تجد إلى جانبه الحاكمية لله، التي بدأت مع أبي الأعلى المودودي، ثم تلقفها منه سيد قطب، والآن يتحدث بها محمد سعيد رمضان البوطي. الصراع هنا ليس دينياً، إنما الصراع على الأرض، على السلطة، وبالتالي الصراع سياسي.. فريق يريد أن يحرر البشر، وفريق يريد أن يستعبد البشر.

* في معرض مقارنتك، في كتابك (العرب وعودة الفلسفة)، بين تجربة فرح أنطون، وتجربة من جاء بعده من مفكرين معاصرين كـ (محمد عابد الجابري وطيب تيزيني وحسين مروة)، ترى أن تجربة الأوّل تاريخية، أصيلة، في حين تجربة الطرف الثاني - المعاصر - هي تجربة أزمة، إلى أن تهوّل الفرق بينهما! هل نفهم من استنتاجك هذا أن تجربة الطرف الثاني ستذروها الرياح بعد انقشاع الأزمة؟ وعلى أي أساس بنيت استنتاجك؟

** أولاً: بالنسبة لتجربة الطرف الثاني ذرتها الرياح وانتهت، بمعنى لم يعد لتلك الأعمال قيمة، أقصد .أعمالهم في التراث. قد يكون لها قيمة معرفية، لكن لم يعد لها وظيفة أيديولوجية أو فاعلية.

أما لماذا تجربة فرح أنطون أعمق.؟ ذلك لأنه كان في مرحلة تأسيس للعقلانية، إذ دافع عنها. لذلك هو عاد إلى ابن رشد، وفي هذا السياق أستطيع أن أذكر أحمد أمين، في كتابيه (ضحى الإسلام) و(فجر الإسلام) فهو كان يدافع عن المسألة العقلية، والأهم من ذلك إنهما – أي أنطون وأمين – لم يتعسفا في تفسيرهما للتراث، كما تعسف المعاصرون، إلى درجة صار معها ابن رشد ماركسياً – على يد المعاصرين – إذ كل ما فعلوه أنهم أقحموا ابن رشد وابن سينا وسواهما في سرير بارادوكس.

* لماذا ترى إمكانية المصالحة بين الفيلسوف ورجل اللاهوت مستحيلة، في الوقت الذي ترى فيه إمكانية انطواء اللاهوت على فلسفة، فيما العكس غير صحيح؟

** الفيلسوف شخص عقلي، علماني، برهاني، حدسي. سمّه ما شئت. مرجعه العالم، العالم وقد امتلكه عقلياً، لذلك هو يتغير، والفلسفة تتغير. أما اللاهوتي فمرجعه النص، وهذا الاختلاف لا مجال لردمه.

* لكننا شهدنا مصالحات عبر التاريخ، وغالباً ما كان الفيلسوف من يمد يد المصالحة، ما مصلحة الفيلسوف لمد يده؟

** اتقاء للشرّ! لا تنسَ أن لدى الفيلسوف شعوراً بسطوة اللاهوتي، ولولا شعوره بتلك السطوة لما مدّ يده للمصالحة.

* إذاً، الفيلسوف ينافق؟!

** لا، إنه يمالئ اتقاء للشر، وليس نفاقاً. وعلى الفيلسوف أن لا يمس قضايا اللاهوت، لأنها ليست من مشكلاته. فأنا ليست مشكلتي ما هو جنس الملائكة، إطلاقاً، مشكلتي مختلفة.. ابن رشد قال في زمانه: ليست هذه مشكلاتي.. وإذا كان لابد أن يمس الفيلسوف قضايا المعجزات، فليمسَّها مساً رقيقاً وبأدب جمّ. على الأقل من أجل مشاعر الناس، علماً أنه ليس هناك أسهل من دحض الوعي اللاهوتي. باختصار لا اللاهوتي من حقه أن يفرض على الفيلسوف زاوية رؤيته، ولا الفيلسوف من حقه أن يفرض على اللاهوتي زاوية رؤيته، ولا ينشغل الفيلسوف بما ينشغل به اللاهوتي.

* لكن ابن رشد هو القائل: إن مقصد الحكماء – أي الفلاسفة – هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع. فضلاً عن أنّا شهدنا مصالحة الكندي والفارابي وابن سينا وسواهم للدين واللاهوت!؟

** لو دققت في نصوص هؤلاء الفلاسفة لما وجدت أكثر من محاولة النفاذ من ألغام اللاهوت إلى الفلسفة، سأضرب لك مثالاً عن فيلسوف هو أكثر الفلاسفة الإسلاميين قرباً من اللاهوت، كما يعتقد البعض، ألا وهو الكندي، فالكندي لديه مفهوم الله، ولديه مفهوم الشرع، ولديه مفهوم الوحي، ولديه مفهوم الخلق، وتعريفه الشهير إن الله هو: (تأييس الأيسات عن ليس) أي إيجاد الموجودات من العدم. مع ذلك، الفكرة المركزية عند الكندي هي أن الله علة العالم. لو دققت في هذا الحكم – أي الله علة العالم – ستجد أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة علة بمعلول، أي أن تقول أن علاقة الله بالعالم علاقة علة بمعلول يعني أن العلاقة ضرورية أولاً، ذلك أنه لا يمكن لعلة إلا أن تنتج معلولها من جنس المعلول.

ثانياً: إنها علاقة لا زمانية، فالعلة الصادرة عن المعلول، يعني أن الكندي قام بانزياح شديد عن المفهوم اللاهوتي بعلاقتـه بالعـالم، لأن هذه العلاقة باللاهوت هي أن الله إرادة حرة، قديم، فيما العالم حـادث زمني، ولهذا السبب كفَّر ابن حزم الأندلسي فـي رده علـى الكنـدي، الفيلسوف الكندي، واعتبره زنديقاً. فما بالك إذا تحدثنا عـن نظريـة الفيض - أي الفيض الإلهي - عند الفارابي وابن سينا، وما رأيك إذا تحدثنا عن المحرك الذي لا يتحرك عند ابن رشد المأخوذ من أرسطو؟

لهذا أرى أن تكفير الفلاسفة عند الغزالي (تهافت الفلاسفة) هـو من حيث المبدأ صحيح، ويجب أن لا نطعن هذه الشبهة دفاعـاً عـن الفلاسفة، لأن الفلاسفة هم هكذا فعلاً، أي أن الرد على الغزالي لـيس في إدراج الفلاسفة في فعل اللاهوت مرة أخرى، بل في إبراز الجانـب اللاهوتي غير الفلسفي عند الغزالي.

* عندما هاتفتك بشأن المقابلة، سألتني إن كنت قد قرأت كتبـك، فأجبتك: قرأت بعضها، وقد استصعبت كتابتك قبالة استسـهالي فهـم مقالك المعنون بـ (صادق جلال العظم: أسير الوهم، عنـدما يتحـول النقد من موقف إلى مهنة) الذي نشرته في كتابـك (أسـرى الـوهم) (كذلك نشره صادق العظم في كتابه ما بعد ذهنية التحريم)، غير أنـي حتى اللحظة لم أعرف ما علاقة الشال الأحمر الـذي يرتديـه صـادق العظم في نقدك، وفي ما ذهبت إليه، بمعنى ما علاقة ثياب صادق فـي النقد؟

** أولاً: صادق صديقي. وبعد استلامي لرئاسة قسـم الفلسـفة رجوته أن يعود إلى القسم مرة أخرى.. كما تعلم هـو تقاعـد، وبعـد تقاعده آثر أن لا يمدد، وأن لا يطلب تمديداً، وبهذا المعنى هناك علاقة ودية.

ثانياً: الشال الأحمر هو دلالة على اللون الأحمر الذي كان يميز الماركسيين.. وفي العامية يقولون هذا أحمر، أي شيوعي ماركسي.. فعندما قلتُ: (لقد ساح صادق في الأرض، ومشى في الشوارع والأزقة، ولبس شالاً أحمر، ولكن أحداً لم يره، فساءه ذلك، فقرر أن يصعد إلى السماء كي يصارعها، فامتطى سلماً درجاته من خيوط العنكبوت، وهناك في السماء شاهده الجميع بين مستنكرٍ لصراعه الدونكيشوتي، وبين معجب بترسه وسيفه الخشبي. عندها استراح واطمأن إلى أن وصل إلى غايته، لكن طيب الإقامة في السماء جعله يتخذ منها بيتاً..) كما ترى، ببساطة دلالة الشال الأحمر هي انتقاله من ماركسي يفك العالم، والارتباط بالعالم.. إلخ، إلى مقارعة الآلهة في السماء.

* لكن استخدامك لعبارات مثل: سلم درجاته من خيوط العنكبوت، والترس والسيف الخشبي.. إلخ، توحي بما هو أبعد؟

** ذلك لأن العدو الذي يقارعه صادق ليس عدواً، وبالتالي ستكون الأسلحة واهية، وبالتالي هو الشغل بما لا يشغل به، لكن هذا لا يمنع أن صادق في النهاية مفكر مهم وأصيل، في ما كتب، أو في بعض ما كتب، ولعب دوراً تنويرياً

* أخيراً: د. برقاوي تحركت في دمشق لتشكيل لجنة للدفاع عن حق العودة ، دون أية علاقة مع أية جهة في العالم ، وقبلك قدم هشام شرابي أوراق عمل حول مسألة حق العودة. وأتذكر أنك عقبت بقولك: لدينا ٥٢./. من الشعب الفلسطيني خارج فلسطين يبحثون عن مصيرهم ، ولا يريدون مصيرهم إلا في فلسطين.... على الصعيد الشخصي رأيت الكثير من الفلسطينيين المولودين في بلدان عربية لا يرغبون في العودة ، وعلاقتهم بالوطن الأم. فلسطين. علاقة مشاعر

و أحاسيس، لا أكثر ، ولا أخفيك أنهم يعبرون بعض الأحيـان ، ولـو بخجل عن رغبتهم في البقاء حيث ولدوا وترعرعـوا و لعبـوا ، د. برقاوي من ذا الـذي يسـتطيع أن يـزعم التحـدث باسـم الشـتات الفلسطيني، إذا كان هذا الشـتات يعـيش شخصـيتين متناقضـتين ، شخصية ظاهرية تزعم إرادة العودة ، وشخصية باطنية لا ترغب فـي العودة. وإن كانت مع التحرير والنضال ضد الاحتلال ؟

** للإجابة عن هذا السؤال ، لا بد أن أطرح السؤال على نفسي: من هو الفلسطيني؟ الفلسطيني الآن ليس مفهوماً مجـرداً ، إنـه أولاً متعين بوصفه شخصاً ينتمي إلى هوية أرض، هوية ثقافة ، هوية أمة. و إذا حددت أكثر ، فسـأقول: الفلسـطيني هـو النقـيض المباشـر للصهيوني ، و إذا انتقلت إلى أكثر التحديدات تدرّجاً.. قلت: الفلسطيني هو لاجئ ، الفلسطيني هو محتل ، الفلسـطيني هـو حامـل جنسـية إسرائيلية. وإذا انتقلت إلى ما هو أكثر تحديداً أقول:الفلسطيني ممانع ، مكافح ، مقاتل ، استشهادي ، متظـاهر ، رامـي حجـر... وتعينـات الفلسطيني على هذا النحو ، هي تعينات حقيقية لم اخترعها أنا ، إنما أصف لك واقع الفلسطيني ، بمعنى أني أجرد لك الصـفات الماهويـة للفلسطيني الآن بهذه التعينات الآن إذا بدأت من الفضـاء العربـي ، صحيح أن هوية الفلسطيني تتكون بالانتماء إلى الأرض، لكن هويتـه الحقيقية هي الانتماء إلى الكل ، لذلك ليس لديه شعور الأقلية ، حتـى وهو يحمل الجنسية الإسرائيلية. من الصعب أن ينمو لديه ذلك الشعور ، لماذا ؟ لأنه ينتمي إلى عالم أرحب. على العكـس هـو ينظـر إلـى الغازي الصهيوني بوصفه أقلية مستوطنة. هذه الإشكالات لا يعرفهـا الكثيرون.

الآن الفلسطيني المحتل يريد أن ينهي الاحتلال (احتلال الضفة الغربية ، وقطاع غزة) وهو يفعل من أجل ذلك ، وهو لا يقدم فقط خطاباً، إنما يمارس على الأرض فعل التحرير و فعل التحرر. الفلسطيني الحامل للجنسية الإسرائيلية يريد أن يرغم الإسرائيلي و الصهيوني على فكرة المساواة في الحكومة ، وهو يكافح من أجل ذلك، والفلسطيني اللاجئ يريد أن يعود إلى أرضه ، وقد فعل ذلك بثورة بدأت عام ١٩٥٢ وهي مستمرة بأشكال متعددة.

لا شك أنك تجد أشخاصاً ، كما تقول في سؤالك ، لا يرغبون ، في العودة ، لكن إذا دققت في هذا الشخص فستجده أمام تناقض القيم ، وهذه حالة إنسانية ، ها أنت ذا في مكان ولدت فيه ، يملي عليك حياتك ، يقولبك ، يعطيك من الحالات الثقافية والمعشرية الشيء الكثير. بالمقابل يأتي من يدق ناقوس الخطر أمامك بقوله: أنت لست من هذا المكان ، أنت لاجئ ، إنك مؤقت ، فإذاً فلسطين بالنسبة له هي المكان الحلم ، لكنه يعيش واقعاً ، له بيت وأسرة و حي و أصدقاء و عمل. و إذا أعطيته الحرية أن يعود إلى فلسطين _ في حال تحررت _ أو لا يعود ، فقد يختار الإقامة لكنه سيختارها اختياراً حراً ، هل رأيت أين الفرق ؟ أما الآن فإنه ليس حراً ! أنت تأتي من قريتك لتعيش في مدينة دمشق ، إنك حر لكن إذا قيل لك: ممنوع عليك العودة إلى القرية ، فهذا المنع سيخلق عندك ميلاً للعودة إلى قريتك.

يجب أن تنظر إلى المسألة في حقل حرية المصير الإنساني. وعلى أية حال ربما هم قلائل من يجيبونك مثل هذا الجواب الذي ذكرته ، وإلا فما انطلقت ثورة كبيرة وما استشهد شهداء كبار ، ومن هنا يصدر تفاؤلي أن كفاح الفلسطيني عملي بعدده ، بمعنى أن فلسطين محاطة بالفلسطينيين ، فمن الخارج محاطة بالفلسطينيين و

من الداخل كذلك ، أين سيهربون من الفلسطيني ! الفلسطيني من أمامهم ومن ورائهم ، فأين المفر ؟ ناهيك عن أن لدى الفلسطيني الإحساس العميق بانتمائه للأمة ، هذا أيضاً يعطيه طاقة مضاعفة ، رغم كل الإحساس بخذلان النظام العربي ، لكنه أصبح قادراً على أن يميز بين انتمائه للأمة كبشر ، وبين هذا الذي يتظاهر في المدن والشوارع ويموت من أجله (يوجد ناس ماتوا في المظاهرات من أجل الفلسطيني) ، وبين هذا المتربع على عرشه أو كرسيه ، لا يفكر إلا في مصيره.

توضيح:

تعليل الخلق من لا شيء:

إن تعليل الكندي للخلق من لا شيء، كما يرد في رسالته ((الفاعل الحق والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز)) وفي سواها، يبرز، بصورة واضحة، صلته بأعلام القرن التاسع الميلادي، من متكلمي المسلمين، ويعزله تماماً عن أعلام المشائية والأفلاطونية الجديدة من مفكري العرب، الذين تفادوا هذه المشكلة، أو أغرقوها في غمر الكلام المبهم. (فالفعل الحقي الأوّل) في رأيه – كما رأى الغزالي بعد ذلك في القرن الحادي عشر، إذ ردّ على نظرية الانبثاق الأفلاطونية – هو إخراج الأشياء إلى حيزّ الوجود من العدم، أو كما يقول (تأييس الأيسات عن ليس)، وهذا الفعل من اختصاص الله تعالى وحده.

أ.ح

حوار مع المؤرخ د. عبد الله حنّا

رأى المفكر صادق جلال العظم ، في غير مكان ، أن هزيمة حزيران ١٩٦٧ كشفت لنا بأننا لم نتجاوز أفكار عصر النهضة بعد! تلك الأفكار التي توهم العظم ورعيله من المفكرين، ذات يوم، أنهم تجاوزوها وتخطوها.

تمضي حرب الأيام الستة معتقدين أنها أم الهزائم، ليفرز لنا القدر ما كان مخبوءاً في طيات رحمه، وأعني سقوط بغداد.. كأن هزيمة حزيران ماتزال تفعل فعلها، الأمر الذي أحالني إلى رأي صادق جلال العظم، وبالتالي إلى أفكار عصر النهضة ورجالاته، مع يقيني الكامل بأن سقوط بغداد وما قبلها (وما بعدها) هو سقوط ثقافي في الدرجة الأولى، هذا إذا أخذنا الثقافة بمعناها التنموي والشمولي.

ولأننا لم نتجاوز أفكار عصر النهضة بعد. أتى هذا الحوار مع الباحث الميداني والمؤرخ د. عبد الله حنا، عسانا نسلط بعض الضوء على أفكار ذلك العصر ورجالاته، على أمل أن يكون بمقدورنا أن نتجاوزها مستقبلاً.

كما تعمدت التطرق إلى مسائل عديدة كالصحافة والقضاء السوريين بطريقة التاريخ المقارن لعلنا من خلال ذلك نكون قد سلطنا الضوء على بعض عيوب الحاضر في هذين المجالين

* من مآخذك على المؤرخين اعتبارهم أن الحملة الفرنسية والإرساليات الدينية، سبب في النهضة العربية، إلى أن تدعو إلى إعادة إنتاج عصر النهضة. متى بدأ عصر النهضة؟ ولماذا فشلت نهضتنا؟.

** إرهاصات النهضة وبذورها كانت موجودة في بعض التجمعات المدنية، وخاصة القاهرة، الإسكندرية، وبعض مدن بلاد الشام. ثم أتت الحملة الفرنسية بما أتت به من قيم وأفكار وصناعة، فأسهمت في دفع النهضة إلى الأمام وتعزيز مسيرتها، بمعنى أن الحملة الفرنسية كانت بمثابة الشعرة التي قصمت ظهر البعير، وبهذا لا أوافقك في صيغة طرحك لبداية السؤال.

يمكننا القول إن النهضة بدأت في أوائل القرن التاسع عشر، لكنها لم تتبلور بشكل واضح إلا في أواخر ذلك القرن ومستهل القرن العشرين، إلى أن بلغت أوجها في منتصفه – منتصف القرن العشرين.

في رأيي أن النهضة لم تفشل، بل تعثرت، وتعثرها يعود لأسباب داخلية وخارجية، في ما يخص أسباب تعثرها الداخلي، فذلك أمر تعود جذوره إلى القرن الثاني عشر الميلادي، أو الثالث عشر، إبان انتصار الغزالي، وهزيمة المعتزلة، ما أدى إلى غياب العقلانية التي ما نزال ندفع ضريبة غيابها. أما الأسباب الخارجية فلا أعتقد أن ثمة من يجهلها.

حالياً نعيش، على الرغم من الهزائم، إرهاصات عصر نهضة عربية ثانية، تتحكم فيها العوامل الداخلية والخارجية. وهذه الأخيرة تتمثل بالرأسمالية البربرية، والنظام الدولي الإمبريالي الجديد. أما ما أقصده بإعادة إنتاج عصر النهضة، فليس القصد من ذلك إعادة نسخها، أو إعادة إسقاطها على نهضتنا الجديدة. فمما لا شك فيه أن النسخ أو الإسقاط هنا مرفوض، إذ ظروف رجالات النهضة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين تختلف عن ظروفنا الآن. ناهيك عن أن القوى الاجتماعية التي كانت موجودة في ذلك الحين تختلف عما هي عليه في وقتنا الحالي.

* لكن الكثير من الباحثين في مشرق الوطن العربي ومغربه يلقي باللائمة على رجال النهضة العربية في فشل المشروع النهضوي، ويرى هؤلاء أن أعلام النهضة العربية نسخوا التجربة الأوربية البرجوازية نسخا حرفياً، من غير أن يراعوا الظروف المختلفة والمتباينة بين الشرق والغرب. د. عبد الله حنا ما رأيك ؟

** أولاً: النهضة العربية، هي ثمرة عوامل متعددة منها: الخارجي المتمثل بحملة نابليون على مصر وما أعقبها من التأثر بالغرب البرجوازي. ومنها العامل الداخلي الذي ارتبط بنسيج النظام الحرَفي السائد في مشرقنا العربي ومستوى تطوره. وكثير من الدراسات أكدت على بداية إرهاصات الرأسمالية، أو بالأصح الحياة المرسملة، إذ يلعب المال دوراً رئيسياً في هذا المجال، فضلاً عن أن بلادنا كانت تكتنز عوامل النهوض النابعة من داخل المجتمع، وما يمكن أن يقدمه المنتجون من إبداعات.

لكن الإقطاعية الشرقية التي كانت تجثم على صدر المجتمع عرقلت عملية التطور والانتقال من الحرف والعمل اليدوي إلى العمل الآلي، وبالتالي مواكبة الثورة الصناعية. وهذه الإقطاعية ذاتها، منعت عملية الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية، وللتوضيح أكثر، لا بأس من ضرب المثال التالي: كان حكام الإقطاعية الشرقية وممثلوها يقيمون في المدن كدمشق، بغداد، البصرة، القاهرة الإسكندرية، حلب... إلخ، ويستثمرون الحرفيين والفلاحين، ويصادرون منتجاتهم، فارضين عليهم الضرائب الباهظة، مما منع عملية التراكم الرأسمالي البسيط للإنتاج، وبالتالي منع عملية الانتقال إلى الرأسمالية. في أوربا كان الأمر مختلفاً، فقد كان الإقطاعيون يقيمون في قصورهم في الأرياف، الأمر الذي مكّن الفئات التجارية من زرع بذور التطور

البرجوازي الرأسمالي في المدن المستقلة نسبياً عن الحكم الإقطاعي، هذه الفئات التجارية المدينية المتحالفة مع القوى الحرفية هي التي قادت النضال والثورة على الإقطاعية المتمركزة في الريف.

بالعودة مرة ثانية إلى ما كان عليه الوضع عندنا، نلاحظ أن الحكام الإقطاعيين للدولتين المملوكية والعثمانية، أجهضوا أية محاولة للتطور كان يمكن أن تنشأ في المدن! لذلك أرى أن سبب التخلف عندنا يعود بالدرجة الأولى إلى العامل الداخلي.

* هل لإجهاض الدول الغربية لمشروع محمد علي النهضوي ــ وهو عامل خارجي ــ سبب في تخلفنا الحالي؟

** مشروع محمد علي أعقب حملة نابليون التي جاءت في نهاية القرن الثامن عشر، بينما الركود الاقتصادي والسياسي والفكري للحضارة العربية الإسلامية بدأ منذ القرن الرابع عشر واستمر حتى القرن التاسع عشر، إذ لم يكن الغرب مسؤولاً عن ذلك الركود، معنى هذا أن لدينا تراجعاً وتخلفاً سببه عوامل داخلية امتد من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر، ولم يكن للغرب يد فيه قبل القرن التاسع عشر! ولكي أوضح الأمر أكثر، أدى غياب العقلانية بعد هزيمة المعتزلة إلى التخلف والركود الذي أصاب حضارتنا منذ بداية القرن الرابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي أتى فيه الاستعمار ــ العامل الخارجي ــ وهذا كان له جانبان، سلبي، تمثل بترسيخ التخلف ونهب الثروات، وإيجابي تمثل بإدخال الثقافة والطباعة، وحتى بإدخال الرأسمالية، وهي مرحلة متقدمة على الإقطاعية.

بالعودة إلى السؤال السابق، تجب الإشارة إلى أنه لا يمكن وضع رجال النهضة العربية كلهم في سلة واحدة، فكما كان بينهم من يدعو

للاقتباس من الحضارة الغربية، كان هناك من يرى إضافة إلى الاستفادة من تجربة الغرب البرجوازي، ضرورة العودة إلى تراثنا والأخذ منه، مفضلاً الانطلاق من الواقع الاجتماعي، والأوضاع الداخلية.

* هل صحيح ما يراه بعض مفكرينا من أن الفكر العربي، بوضعه الراهن، ليس سوى فكر مستورد ؟ وهل تخبطنا السياسي نتيجة لذلك ؟

** لا أوافقك الرأي في أن الفكر عموماً مستورد، الأفكار تنتقل في العالم من مكان إلى آخر، وكذلك الحضارات تنتشر وتتمازج، على صعيد التاريخ العربي، شهدنا مثل هذا التمازج، أيام المأمون، عندما أخذ أجدادنا من الحضارة اليونانية الإغريقية القديمة، ومن الحضارة الفارسية والهندية، إضافة إلى الحضارتين القبطية والسريانية، ومزجوا هذه الحضارات ومن ثم أبدعوا الحضارة العربية الإسلامية التي ازدهرت من القرن الثامن الميلادي إلى القرن الثالث عشر. هذا مع العلم أن الفكرة التي لا تجد أرضاً خصبة لها في مكان ما لا يمكن أن تنمو وتزدهر، خذ مثلاً الأفكار البرجوازية التي دخلت المشرق العربي، كانت الأرض العربية مهيأة في بعض الجزر لتلقفها، صحيح ليس في كل الأماكن، وإنما اقتصر هذا التلقي على بعض المدن والأرياف المتطورة، هذا الفكر البرجوازي الغربي ما كان له أن ينمو لو لم يجد الأرض الصالحة لنموه!؟

كما لا أوافقك فيما عبرت عنه في سؤالك بالتخبط الفكري والسياسي، هو ليس كذلك، بل هو صراع بين المصالح الاقتصادية والسياسية المتداخلة مع التناقضات الاجتماعية، وما ينتج عنها.

* يلحظ القارئ استخدامك لتعبير "سلفية" عصر النهضة، في معرض مقارنتك لها بسلفية عصرنا الحاضر التي تجدها على نقيضها. ما الذي دعاك إلى استخدام هذا التعبير؟ من ثم ما الذي جعل السلفيتان تقفان على طرفي نقيض؟.

** استخدمت هذا التعبير في كتابي (النهضة والاستبداد) فقط، لإجراء مقارنة بين السلفية التي ظهرت أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، وبين سلفية عصرنا الحاضر، عصر صعود الفئات البيروقراطية والطفيلية وغيرها من الشرائح غير المنتجة إلى قمة الهرم الاجتماعي.

أما السبب الذي جعل من السلفيتين تقفان على طرفي نقيض فهو أن الطبقات البرجوازية الصغيرة، أو التي يمكن أن تصبح كبيرة في ما بعد – إبان عصر النهضة – كانت تأمل في التقدم طرداً نحو الأمام. ومن هنا كانت السلفية المتنورة، المنفتحة، المتمثلة بجمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا (صاحب المنار) لديها سعة الصدر والانفتاح على الآخر، وعلى التيارات العالمية، ناهيك عن أنها كانت تتمتع بمزيّة الحوار، معترفة بتلاقح الحضارات، مدركة أننا لن نستطيع السير نحو ما نرجوه ونصبو إليه من تقدم من دون الأخذ والاستفادة من منجزات الحضارة الغربية إلى درجة قال معها الإمام محمد عبده مقولته الشهيرة بعد أن عاد من أوروبا "وجدت إسلاماً بلا مسلمين (أي في الغرب) أما عندنا فيوجد مسلمون بلا إسلام" بمعنى أنه وجد هناك نظاماً رأسمالياً متطوراً، في حين كان النظام عندنا لا يزال إقطاعياً متخلفاً.

سلفية العصر الحالي ترفض الغرب والتعامل معه نهائياً، إذ تراها تعيش متقوقعة على نفسها، والسبب في ذلك أنه أيام عصر النهضة

كانت الهوة الحضارية بيننا وبين الغرب لا تتجاوز الخمسين عاماً، لذلك رأى رجال النهضة آنذاك، سواء أكانوا من التيار الليبرالي العلماني، أم من التيار الديني المستنير، أننا في حال أخذنا من الغرب سنستطيع اللحاق بركبه، والسير بموازاته. في الوقت الحالي الهوة الحضارية بيننا وبين الغرب إن لم تكن ثلاثمائة سنة فهي تزيد عنها. وكما ترى فهذه الهوة الساحقة بيننا وبين الغرب جعلت التيار السفلي الحالي ينكفئ وينغلق لعجزه عن اللحاق بالغرب، وهذا التزمت الذي نراه يصدر أحياناً عن هذه السلفية مرده اليأس والقنوط وعدم وجود وسيلة بأيدي هؤلاء تمكنهم من التطور.

* لكن إذا عُدنا إلى سلفيي عصر النهضة نجد مثلاً، أن موقف محمد رشيد رضا كان يتراوح بين الانفتاح والانغلاق، فضلاً عن أنه مالأ السلطان عبد الحميد الثاني في فترة من الفترات، هذا ما يتبين للمطلع على مجلته (المنار).؟

** أولاً بالنسبة إلى تراوح رشيد رضا بين الانفتاح والانغلاق أستطيع القول، وأنا من الذين قرأوا (المنار) من أول عدد سنة صدورها ١٨٩٨م إلى سنة توقفها ١٩٣٥م (وهو عام وفاة رشيد رضا)، إن المنار في أعدادها الأولى تضمنت منطلقات فكرية إسلامية تنويرية هائلة، لكن بدأت بالتراجع رويداً رويداً مع مجيء الاستعمار سنة ١٩١٨م، والسبب في هذا التراجع هو الخوف الناجم عن وجود الاحتلال الغربي – الأوروبي على الأرض العربية بعد سقوط الدولة العثمانية، وربما هذا ما يفسر لنا أيضاً الأفكار المتناقضة في المنار، إذ تراها أحياناً تدعو إلى مقاومة الاستعمار، وأحياناً أخرى تدعو إلى مسايرته، وتارة تراها تدعو إلى العقلانية، وأخرى تدعو إلى المحافظة.

أما بالنسبة لممالأة رضا للسلطان عبد الحميد الثاني، فيجب أن لا نأخذ الممالأة هنا من قبيل ممالأة أبي الهدى الصيادي (شيخ من حلب كان يشغل منصب شيخ الإسلام في زمن عبد الحميد الثاني) الذي كان يريد مكاسب، بل كانت عن قناعة ناجمة عن أن من الممكن أن يقوم السلطان عبد الحميد الثاني بإصلاحات حقيقية، لكن ما أن فقد الشيخ رضا الأمل بصلاح وإصلاح عبد الحميد الثاني، بعد أن تأكد له أن سلطاناً كهذا أداة من أدوات التخلف حتى شرعت (المنار) منذ عام ١٩٠٦م بهجوم كاسح عليه.

قبل أن ننهي الحديث عن الشيخ رضا أحب أن أذكر في هذا السياق أنه جاء إلى الجامع الأموي في دمشق وألقى في عام ١٩٠٩م عدة خطب تنويرية، مما أدى إلى قيام المحافظين عليه من ذلك الحين.

* بعض من علماء ورجال الدين المتنورين شدد النكير على أصحاب العمائم والمتزمتين محملين إياهم سبب تخلفنا، وقد كان من نتيجة ذلك أن تراجع الولاء الطائفي والعشائري لصالح الولائين الوطني والقومي. اليوم نشهد حضوراً قوياً وشرساً للصنف الأول من الو لاءات قبالة تراجع للصنف الثاني (الوطني والقومي). هل لرجال الدين في عصرنا هذا دور في ذلك؟.

** بالنسبة إلى هذا الموضوع يجب الاعتراف أولاً أن سبب التخلف والاستبداد يعود للعامل الداخلي، وهذا الاستبداد السلطاني بدأ منذ أيام السلاجقة، ممتداً إلى زمن المماليك، ومن ثم العهد العثماني، إلى أن نصل عصرنا الحالي. في اعتقادي أن أصحاب العمائم هم نتيجة للتخلف والاستبداد وليسوا سبباً، أما السبب فهو يعود إلى طبيعة النظام الإقطاعي الشرقي – آنذاك – الذي جثم على صدر المجتمعات العربية، مانعاً عملية التحول والانتقال من العمل الحرفي إلى النظام

الصناعي، فضلاً عن أنه لم يواكب الثورة الصناعية المعتمدة على قوة البخار، وبالتالي منع الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية، ومن ثم أتى أصحاب العمائم ورسخوا ما كان سائداً – أي النظام الإقطاعي – ومن هنا كانت تهمة المتنورين من رجال الدين لأصحاب العمائم. وهذه الناحية كثيراً ما يغفل عنها باحثو اليوم، ولهذا أرى أن أصحاب العمائم ما هم سوى ضحية من ضحايا المجتمع الإقطاعي الذي كان سائداً في ذلك الحين.

* في مَنْ مِنَ الموجودين على الساحة، الآن، ترى (محمد عبده،الأفغاني، الزهراوي......إلخ)؟.

** تكلمنا قبل قليل عن سلفية عصر النهضة، وسلفية عصرنا الحالي المتصفة بالتزمت والانغلاق، لكن هذا لا يمنعنا من القول إن الإسلام في وضعه الحالي يشكل وجهاً من وجوه حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار، لكنه في الوقت نفسه يتضمن تيارات مختلفة، إذ هناك تيارات مثل حركة طالبان، وبن لادن. هذه تيارات منغلقة على نفسها، تعيش خارج العصر، ولا تعرف شيئاً مما يجري في العالم، إذ تنظر إلى الأمور وكأنها صراع بين الإسلام والمسيحية. في المقابل نجد تيارات منفتحة تتفهم طبيعة المعركة الحالية، وتعرف أن الصراع ليس كذلك، إنما هو صراع بين عرب ومسلمين مضطهَدين مستغَلين من قبل العالم الرأسمالي الاستعماري، ومن قبل الشركات متعددة الجنسيات المتواجدة في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، بمعنى آخر هذه الفئات الإسلامية تدرك أن للصراع طابعه الاقتصادي والاجتماعي،لكنه قد يأخذ أحياناً شكلاً دينياً. ومما لاشك فيه أن الإسلام العقلاني هو إحدى القوى الضاربة لحركة التحرر الوطني ضد الاحتلال

بمختلف أشكاله، والقوى الإسلامية المستنيرة بتحالفها مع القوى الوطنية الأخرى سيكون لها الغلبة في نهاية المطاف.

* لا يزال البعض يصرّ على وضع العلمانية في حالة تضاد وعداء مطلق مع الدين. كيف تقرأ العلمانية؟.

** العلمانية لها مدلولات وتفاسير مختلفة، فهي في المفهوم العام فصل الدين عن الدولة. ويفهمها البعض الآخر أنها ضد الدين، كما ذكرت في سؤالك، بينما هي ليست كذلك، وليست ضد ذهاب الناس إلى الجوامع أو إلى الكنائس، أو إلى أي معبد يشاءون. العلمانية ظهرت في أوروبا مع ظهور البرجوازية وانتصارها على النظام الإقطاعي. نستنتج من هذا أن العلمانية تعبير من تعابير البرجوازية، أو بالأحرى شكل من أشكال تطورها واندفاعها نحو الأمام. في منطقتنا يقول بعضهم، ليس لدينا إكليروس ديني، لذلك لسنا بحاجة إلى علمانية. لكن مع الآسف سلطة بعض رجال الدين لا تقل عن سلطة الإكليروس. يحضرني هنا الشعار الذي رفعته الكتلة الوطنية في سوريا عندما كانت تناضل من أجل الاستقلال، إذ رفعت شعار: ((الدين لله والوطن للجميع)). وعلى أساس هذا الشعار كانت المظاهرات التي تقوم في المدن السورية ضد الاحتلال الفرنسي تهتف: "فلتحيا الوطنية إسلام ومسيحية".

وأستطيع أن أضيف في هذا السياق أنه كان للكتلة الوطنية وغيرها من الأحزاب المتواجدة في ذلك الحين صبغة علمانية، والجميع كان يصلي متعبداً خاشعاً وداعياً للخلاص من الاستعمار.

كتحصيل حاصل العلمانية ليست ضد الدين، بل هي مفهوم تكريس المساواة بين الجميع، وبالتالي تكريس مفهوم الوطن والمواطن، وجعل الدين لله والوطن للجميع. لكن في الوقت الحالي، مع الأسف، ثمة

فئات تقوم بتفسيرات غير دقيقة للعلمانية، كما أنها تتهم رواد النهضة العربية بالانعزال عن المجتمع عندما طرحوا مفهوم العلمانية، علماً أن محتوى وجوهر النهضة العربية الأساسي ليس العلمانية، بل هو الديموقراطية والعقلانية. وجوهر النهضبة هو الدعوة إلى استخدام العقل، وغني عن القول إن الحضارة العربية بدأت بالركود منذ القرن الثالث عشر.

* إذا كانت سمة القرن التاسع عشر المواجهة بين القوميات. وسمة القرن العشرين المواجهة بين الأيديولوجيات. هل ستكون سمة القرن الحادي والعشرين هي الصراع بين الحضارات؟.

** بالنسبة إلى ما ذكرته من صراع بين القوميات هذا لا يعني أن عصر القوميات انتهى، فالقومية ظهرت مع ظهور البرجوازية، وتطورت في القرن التاسع عشر كمفهوم وواقع، وكان لها تاريخها المعروف. والصراعات التي حدثت في ما بينها لم ولن تلغيها. والأمر نفسه بالنسبة للإيديولوجيا، إذ كل إنسان لديه إيديولوجيا خاصة به. كثر الحديث عن انتهاء أو موت الإيديولوجيات مع زوال الاتحاد السوفيتي، لكن إذا أتينا إلى الواقع نرى أن هجوم الولايات المتحدة الأميركية على العراق واحتلالها له، عبارة عن إيديولوجيا استعمارية، والمقاومة لهذا الاحتلال إيديولوجيا وطنية، وكذلك مقاومة الاحتلال الصهيوني هي فعل إيديولوجي وهلمّ جراً.

لكن ثمة تبايناً بين هذه الإيديولوجيات. من هنا أقول إننا لسنا أمام صراع حضارات، إنما الحضارات تتلاقح وتتمازج، وتجري في ما بينها عملية مثاقفة وأخذ وعطاء.

صراع الحضارات أو صدامها يروج له أحد اثنين: إما مستعمر خارجي كي يبرر بطريقة أو أخرى ما يقوم به، وإما عقل ظلامي

داخلي لم يفهم بعد طبيعة المعركة وخلفياتها الاقتصادية والسياسية. وأكبر دليل على عدم وجود صراع حضارات هو المظاهرات التي عمت أرجاء العالم تستنكر الحرب على العراق.

* إذا سلمنا بما قلته في جوابك عن تمازج وتلاقح بين الحضارات، سيخطر لي أن أسأل عن ماهية هذا التمازج، لاسيما أن الغرب منتج صناعي عقلاني، في حين الشرق مايزال منشغلاً بعواطفه، ومايزال مستهلكاً، زراعياً، غيبياً، فيما الغرب عقلانيّ ، فضلاً عن أنه ــ أي الغرب ــ يزيد من اهتمامه بالفرد والمنافسة؟.

** الشرق لم يحصر اهتمامه بعواطفه. طبعاً لا أنكر دورها، لكن لا نستطيع أن ننكر أن التصنيع والثورة الصناعية التي أتت مع الفورة الرأسمالية قد أدت إلى دخول سمات وسلوكيات جديدة أتت من الغرب نتيجة الاحتكاك به، لا بل إن الثورة الصناعية أدخلت سمات ومفاهيم جديدة حتى على المجتمع الغربي ذاته، ومن هذه السمات، سمة الفردية، غير أنه يجب ألا ننسى أن الدولة في الغرب تشرف على حياة مواطنها من غير أن تتدخل فيها وهذا ما عزز الفردية لديهم، أما نحن فلا يوجد مثل هذا عندنا، مما اضطرنا إلى إيجاد مزية التكافل والتكامل والتضامن بين أفراد المجتمع. وعلى الرغم من ذلك بدأت تنتشر عندنا النزعة الفردية، وإن لم يكن في استطاعتها إلغاء روح التعاون. ومما عزز لدينا نزعة الفردية دخول الآلة إلى بلادنا. خذ مثالاً، دخول الحصادة الآلية حلّ مكان عشرات الحصادين الآدميين الذين تلفهم المودة ويجمعهم حب التعاون. لاشك أن هذه التغيرات، سواء أكان عندنا أم عند الغرب، هي من سنن الحياة، وهذا ما يبرهن أن الحضارات تتمازج وتتلاقح ولا تتصارع.

* هل ثمة علاقة بين الغزو والاحتلال المتكرر الذي تعرضت لـه البلاد العربية على مدى قرون، وبين انكفاء هذه البلاد علـى ذاتهـا حاضراً؟.

** بالتأكيد كان لمثل تلك الاحتلالات أثرها السلبي، فمن المغـول إلى الفرنجة أو ما يعرف بالصليبيين، ثم الغزوات الاستعمارية الأخيرة التي قامت في القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشـرين، وهـذه الأخيرة هي الوحيدة التي كان لها أثران سلبي وإيجابي فـي الوقـت ذاته. السلبي تمثل بترسيخ التخلف ونهب الثروات واستغلال البلاد أما الجانب الإيجابي فنراه في تصدير الرساميل وإقامة المـوانئ وإنشـاء السكك الحديدية بين المدن العربية ما أدى إلى أمرين: قيـام السـوق الاقتصادية العربية الموحدة، وتوحيد الثقافة العربية من خلال سـهولة اتصال الناس. هذا فضلاً عن بناء المدارس وطرق السيارات وإدخـال الآلة الطابعة إلى بعض الأمصار العربية، وإن كان هدف المسـتعمرين من هذا غير ما جنيناه نحن.

أما بالنسبة إلى فكرة الانكفاء على الذات، فسببها غياب العقلانية في عالمنا العربي على حساب الحضور القوي للغيبية.

* من المآخذ على عبد الله حنا غلوه في نظرتـه السـلبية إلـى شرائح واسعة من المجتمع العربي التي لم تسهم في الإبداع والتنوير، غير أنه يرى ثمة وجود لبؤر وقوى اجتماعية حيـة تختـزن طاقـات ضخمة للسير في المجتمع قُدماً. ووضعه في مسار التقدم الاجتمـاعي والسياسي.. إلخ. بمن تتمثل هذه الفئات والقوى التي تراها قادرة على خلق الظروف المؤاتية للسير في الطريق القويم.. إلخ؟ هل في الطبقة الوسطى، على سبيل المثال؟ ونحن الذين شهدنا إعدامها عن خريطـة الحياة الاجتماعية!؟

** قبل فترة كنت أعتقد أن الطبقات الدنيا كـ (الفلاحين والعمال...) هم الذين يبدعون الحضارة، لكن الذي تبين لي أن هؤلاء ليس لديهم متسع من الوقت للقيام بما نصبو إليه، فالذين يقومون بهذا هم أبناء الطبقة الوسطى، أو ما يمكن أن نسميه الشرائح المتنورة من البرجوازية الصغيرة، أذكر أني قرأت قولاً لمؤرخ الشام (محمد كردعلي) مفاده: (إن الحضارة تعتمد على الطبقة الوسطى)، في ذلك الحين لم أستسغ ذلك الرأي، لكن الذي تبين لي من خلال الدراسة والبحث أن هذه الطبقة هي مبدعة الحضارة، فالطبقات العليا (الأرستقراطية) منشغلة في بذخها ورفاهها، فضلاً عن أنها لا تولي الثقافة أهمية تذكر. فالأحداث تشير إلى أن إبداع الحضارة الإنسانية تمّ على أيدي القوى المنتجة بسواعدها وأدمغتها.

واحتلت (الطبقة الوسطى) مكان الصدارة في عملية الإبداع. والملاحظ أن تقلص دائرة (الطبقة الوسطى) في معظم المجتمعات العربية، وتراجعها كماً وكيفاً لصالح فئات غير منتجة، تسير في اتجاهين:

أ ـ اتجاه صعود فئات من (الطبقة الوسطى) نحو الأعلى، ولكن هذا الصعود لا يتم في طريق البرجوازية الصناعية ذات اليد الطولى في التنمية بل يسير في طريق توسيع الشرائح الطفيلية والبيروقراطية غير المنتجة.

ب ـ اتجاه هبوط فئات من (الطبقة الوسطى) نحو الأدنى ولكن ليس في طريق التحول إلى طبقة منتجة في الريف أو المدينة، بل إن هبوط هذه الفئات يجري، عموماً، في تيار الفئات الرثة المهمشة غير المنتجة. وهذه الفئات المهمشة ذات الوعي الاجتماعي الضعيف تبحث في حلول فردية لمشكلاتها وتستخدم (ذكاءها) في هذا الاتجاه.

وفي خضم هذه الشـرائح الاجتماعيـة الطفيليـة والهامشـية أو المهمشة يُطرح السؤال التالي: إلى أين المسير؟

* لكن في الوقت الحالي، عندنا في سورية، لا وجود لما يسـمى طبقة وسطى، إذ تمت تصفيتها...

** (مقاطعاً) هذا الكلام ، بالمطلق ، ليس صـحيحاً، هـي فـي انحسار دائم، ولكن بقاياها لا تزال موجودة، وهـذه الظـاهرة ليسـت مقتصرة على سورية أو العالم العربي فحسب، بل هي ظاهرة عالمية.

وبالنسبة إلى ما سبق أن قلته عن أن الإبداع الحضاري هو مـن ثمار الطبقة الوسطى، هذا لا يعني أن الطبقات الدنيا والعليا، تخلو من وجود أفراد يبدعون ويبغون التطور، على العكس ثمة مثقفون بارزون انحدروا من هاتين الطبقتين.

* في كتابك (المجتمعان الأهلي والمـدني) تـرى أن المشـروع الليبرالي للدولة (ظلمه) مهاجموه، ويستحق إعادة النظر في تقييمه، لا سيما أن الاتجاهات الليبرالية العربية، والسورية منها، لم تكن مجـرد (ناقلة) أو (مقتبسة) من الفكر البرجوازي الليبرالي الأوربي، بل إنهـا تعكس ما يحكم عليها بعضهم بتسرع ودون بحث، فقد قامت بمنجزات لا يمكن إنكارها. د. عبد الله حنا أيـن وجـدت أو تـرى المشـروع الليبرالي الذي (ظُلِمَ)؟ وأين تجد المنجزات التي لا يمكن إنكارها؟

** بداية علينا أن نشير إلى أن لليبرالية معاني كثيرة، وتختلف مدلولاتها من عصر إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، لذا يجب علينـا أن نأخذها محددة بزمان ومكان معينين.

فيما يخصّ سؤالك كنت أقصد عصر النهضة العربية، فمع بدايـة ذلك العصر ظهر تياران، الأول منهما: ديني مستنير يتمثل بالأفغـاني ومحمد عبده... إلخ، والثاني: علماني يتمثل بشـبلي شـميل وفـرح

أنطون وطه حسين... إلخ، ومع مجيء عبد الناصر في الخمسينيات من القرن الماضي، ومع بدء الدعوة إلى التأميم وقيام الإصلاح الزراعي، جرى هجوم على ذلك الفكر، وهذا الهجوم كان من فئات مختلفة، فالتيارات الدينية هاجمته بذريعة أنه يأتي بفكر مستورد، والتيارات القومية والماركسية والبعث، هاجمته متذرعة بأنه يمثل الرأسمالية العليا. واللافت أن الجميع تناسى فضل ذلك الفكر في وضع الدساتير، والدعوة إلى الديمقراطية، التي بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، خذ مثالاً: الدستور السوري الذي وضع سنة ١٩٢٨، والدستور السوري الذي وُضع عام ١٩٤٩ هما من نتاج ذلك الفكر الليبرالي المتنور! من هنا أقول إنه ظلم، ولم يكن ناقلاً عن الغرب نقلاً حرفياً كما يتوهم بعضهم ممن يقرؤون بسرعة ولا يغوصون في الأعماق.

نعم أخذت تلك الدساتير من الفكر البرجوازي الغربي النيّر، لكنها راعت الظروف الداخلية ووضعت التراث في مكانه الصحيح.

أعتقد أننا في الوقت الحالي أحوج ما نكون للاستفادة من ذلك الفكر في مواجهة التحجر والظلامية، وحالة التقوقع والانغلاق التي نعيشها، والتزمت الذي أعادنا إلى العهد العثماني.

* يكثر في الوقت الحالي الحديث عن الديموقراطية، السؤال: أية ديموقراطية نريد؟ مع أخذنا بعين الاعتبار أن رحمنا التاريخي خال من أي تجربة ديموقراطية أو مفهوم لها؟.

** الديموقراطية حصيلة تطور اجتماعي.. إذا أخذنا الديموقراطية الأوروبية نرى أن البرجوازية في فترة نهوضها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر سعت إلى حد ما إلى ترسيخ مفهوم الديموقراطية لدى مختلف فئات الشعب.

أما أي نوع من الديموقراطية نريد؟ أقول إننا لا نستطيع أن نفصل الديموقراطية عن الوضع الاقتصادي، أياً كان هذا الوضع، وبالتالي هي مرتبطة بالوضع الاجتماعي، بمعنى أنها مرتبطة بالثروة وبكيفية توزيع هذه الثروة. هذا يقودنا إلى فكرة الديموقراطية الاجتماعية، مثلاً: ما قيمة الديموقراطية إذا لم أكن أملك المال اللازم لقضاء حاجياتي الأساسية في الحياة؟. خلاصة القول: لا نستطيع فصل الديموقراطية السياسية عن الديموقراطية الاقتصادية، ولن نستطيع فهم هذه الأخيرة بمعزل عن الديموقراطية الاجتماعية.

ومع الأسف، أن عدداً من الدول التي سعت إلى تحقيق الاشتراكية كالاتحاد السوفيتي سابقاً، ومصر والعراق، وسوريا، وغيرها من البلدان، استغلت عن قصد أو غير قصد مفهوم الديموقراطية الاجتماعية في سبيل ترسيخ نوع من أنواع الاستبداد الذي يذكرنا بالموروث الاستبدادي السلطاني منذ عهد السلاجقة إلى أن نصل إلى العثمانيين.

حالياً علينا البدء بالديموقراطية الاجتماعية القائمة على التوزيع العادل للثروة، وإتاحة فرص العمل لذوي الكفاءة، وفي الوقت نفسه علينا العمل للحد من هذا الموروث الاستبدادي السلطاني. أما ما ذكرته عن خواء رحمنا التاريخي من أي مفهوم للديموقراطية. قد تكون مصيباً وقد تكون مخطئاً، لكن في الحالتين دعنا ننهل من ذلك التراث الذي قال فيه الأعرابي لعمر بن الخطاب: "والله لو وجد نافيك اعوجاجاً لقومناه بحد سيوفنا"دعنا ننهل من تقبل عمر لمقولة الأعرابي برحابة صدر، دعنا ننهل من أبي ذر الغفاري، هذا فضلاً عما نستطيع الاستفادة منه من شخصيات إسلامية تاريخية نادت بالشورى. دعنا فقط نتذكر أن جاء في القرآن الكريم "وأمرهم شورى بينهم ".

* إذا طُبقت الديمقراطية كما نريدها، ألن تكون الغلبة للتيار الديني، بافتراض أن الثقافة السائدة والفاعلة هي الثقافة الدينية؟

** في تقديري أن فكر التيار الديني السياسي لن يخلد أبد الدهر، فهو نتيجة مرحلة من المراحل التي تمر بها المجتمعات. وإذا تغيرت الظروف الداخلية والخارجية فإن بريق هذا الفكر الديني السياسي معرض للتغيير، وأوضح مثال على ذلك إيران، إذ إن الطلاب وفئات واسعة من الشعب نزلت إلى الشوارع مطالبة بالحرية. وأنا مع انتخابات حرة ينجح فيها أنصار الفكر الديني السياسي، دعهم يجربون (حظهم) فعجلة التاريخ لن تتوقف والحضارة الإنسانية في صعود دائم رغم العقبات والكوارث، التي يسببها أعداء الإنسانية.

* قد لا يحسن الإنسان العربي استخدام الديمقراطية لأنه لم يعرفها في أية مرحلة من مراحل تاريخه.

** لكن هذا لا يعني أن الإنسان العربي ضد التطور! إذا سلمنا أنه لا يوجد ديمقراطية في تراثنا، وهذا غير صحيح، فهل يعني هذا وجوب رفضنا لها؟ خصوصاً إذا كانت وسيلة من وسائل الإصلاح، ونحن أحوج ما نكون إلى إصلاح حقيقي لا شكلي! لا شك توجد فئات لها مصلحة بالاستبداد وديمومته، وهذه الفئات تستطيع أن تجرّ وراءها جماهير غفيرة من الشعب، وبأساليب ملتوية ومختلفة، للوقوف ضد التنوير، وإجراء ما نحتاج إليه من إصلاح.

* من المعروف أنك أرّخت للنقابات والحركة العمالية في سورية. هل يمكننا اليوم أن نقول إن القيادات النقابية الموجودة تدافع عن مصالح العمال كما كانت في الماضي؟ أم هي مجرد كوابح تمنع العمال من السير قدماً في الدفاع عن مصالحهم؟ أم تراها ما هي إلا استطالة

من استطالات السلطة، تحولت ـ كما تحوّل غيرها ـ إلى فئات ثرية لا يهمها إلا جمع الثروة والحفاظ على مكاسبها؟

** قبل الإجابة عن هذا السؤال، يجب التأكيد أن النقابات هي أحد أشكال المجتمع المدني أو عناصره. منذ تأسست النقابات في سورية في أواخر ثلاثينيات القرن الماضي حاولت البرجوازية الهيمنة عليها، غير أنها أخفقت بسبب من سيادة الليبرالية، والانتشار المعقول للديمقراطية، وبداية تكوّن طبقة عاملة متأثرة بالحركة الوطنية من جهة وبالفكر الاشتراكي من جهة أخرى.

وظهر داخل النقابات تياران، الأول منهما يسير مع البرجوازية، والثاني يدعو إلى تحقيق مصالح العمال، وفي عام ١٩٥٧ انتصر التيار الثاني، الذي حقق استقلالية الحركة النقابية، لكن هذه الاستقلالية أُجهضت مع هيمنة الأجهزة الأمنية بعد قيام الجمهورية العربية المتحدة. ويسترعي الانتباه أن قانون العمل الذي وضع سنة ١٩٥٩ كان أحد أهدافه الهيمنة على النقابات بغية جعلها تسير تحت راية البيروقراطية المسيطرة. والسؤال الهام الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: كيف تتعامل الحركة النقابية مع السلطة؟ وبالأصح كيف تُعامل السلطة الحركة النقابية؟ وما مدى استقلالية النقابات عن السلطة؟ وبالتالي إلى أي مدى تسيطر السلطة على النقابات؟

نلاحظ من خلال علاقة التنظيمات النقابية العربية مع سلطات بلدانها وجود أربعة أشكال من التنظيم النقابي العربي:

١ـ تنظيمات نقابية سرية أصبحت الآن شبه معدومة.

٢ـ تنظيمات نقابية لا تجد قياداتها أي تعارض بين مصالح العمال ومصالح الرأسماليين.

٣ــ تنظيمات نقابية تعارض السلطة وهي متنـاثرة فـي بعـض البلدان العربية.

٤ــ تنظيمات نقابية تعتبر قياداتها نفسها فرعاً من فروع السلطة، وكثيراً ما تفرش هذه القيادات النقابية مكاتبها وتؤمن فيهـا وسـائل الرفاه بصورة تعادل مكاتب المدراء العامين. ولا تقـل عـن مكاتـب الوزراء. هذه القيادات ليس لها رأي، بل هي تنتظر التعليمـات مـن (الأعلى) وتنفذ ما يطلب منها بغض النظر عن موافقته لمصالح العمال أم لا. من هنا نفهم هذه (الاستمرارية) في القيـادات النقابيـة، التـي شاخت وهي متربعة على قمة الهرم النقابي.

* لا أريد أن أسألك عن رأيك بالصحافة السورية الحالية، فهـي معروفة للجميع وبضمنهم المسؤولون عن المطبخ الإعلامي لدينا. لكن باعتبارك مؤرخاً بالدرجة الأولى كثيراً ما تطرقت فيه كتبك إلى وضـع الصحافة السورية منذ نشأتها في العهـد العثمـاني، مـروراً بـالحكم الفيصلي والاحتلال الفرنسي، إلى أن نصل إلى فجر الاسـتقلال ومـا تلاه. هل لك أن توجز للقارئ حال الصحافة في هاتيك المراحل؟

** مرت الصحافة في بلاد الشام، وتحديداً في سورية بالمراحـل التالية:

أ ــ مرحلة العهد العثماني، اضطرت فيها الصحافة الحرة الجـادة للهجرة إلى مصر، بعد وصول السلطان عبد الحميد الثـاني وتعليقـه للدستور عام ١٨٧٨. وأصبح الهدف الرئيسي لصحـف ذلـك العهـد الاستبدادي التسبيح بحمد السلطان وكيل المدائح له. والطريـف فـي الأمر أن الصحف مُنعت من استخدام كلمات (خطيرة!!) مثـل: ثـورة، انقلاب، مظاهرة، جمهورية، ديمقراطية، برلمان، وحتى كلمة (موت)..

تصورٌ، فقط كي لا يخطر في بال القارئ أن السلطان عبد الحميد (سيلقى وجه ربه) في يوم من الأيام، فهو خالد أبد الدهر.

ب ـ مرحلة عودة الدستور ١٩٠٩، بعد إقالة عبد الحميد وحكم جمعية الاتحاد والترقي حتى عام ١٩١٨، إذ تنسمت الصحافة بعض نسائم الحرية.

ج ـ مرحلة الانتداب الفرنسي (١٩٢٠ ـ ١٩٤٣) عاشت الصحافة فيها عهداً من الحرية لم تعرفه من قبل. ورغم قساوة الاحتلال الاستعماري، فإن الصحف كانت تكتب وتنتقد وتهاجم بحريةٍ لا يستطيع أبناء الجيل الحالي تخيلها.

د ـ مرحلة الاستقلال (١٩٤٣ ـ ١٩٥٨) وهي من وجهة نظر حرية الصحافة استمرار للمرحلة السابقة.

هـ ـ أما المراحل اللاحقة فمعروفة لدى الجميع، والأجيال الحالية تعيش حالة الصحافة الراهنة بمختلف جوانبها، ومما يحزّ في النفس أن صحافة هذه الأيام تتجنب الخوض في بحث كثير من الأمور الخطيرة المتعلقة بحاضر الوطن ومستقبله. وأضرب مثالاً على ذلك أن الصحف تتجنب الحديث عن الفساد، إلا في العموميات، وتتحاشى البحث في الأسباب العميقة لانتشار ظاهرة الفساد ومن هم هؤلاء الفاسدون أو المفسدون...

* كتبك، التي غطت تاريخ سورية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، تناولت بصور/ بصورة متفرقة قضية القضاء وتأثره بالتراث من جهة وبالقوانين الغربية البرجوازية من جهة أخرى، هل لك أن تقدم لنا نماذج عن وضع القضاء في المرحلة التي درستها، وما وضع القضاء في رأيك في المرحلة الراهنة؟

** كان التشريع المدني قبل عهد التنظيمات في منتصف القرن التاسع عشر تعبيراً عما جاء في الكتب الفقهية من مذاهب الأئمة وعما يختزنه التراث الشعبي من أعراف وتقاليد. فلما بدأت الإصلاحات (التنظيمات) قامت (لجنة مؤلفة من العلماء المحققين والفقهاء المدققين) بوضع القوانين الشرعية والأحكام العدلية المطابقة للكتب الفقهية والمأخوذة تحديداً عن المذهب الحنفي، وهو المذهب الرسمي للدولة العثمانية. هذه القوانين نشرت في (المجلة) المعروفة بـ (مجلة الأحكام العدلية)، وكانت في جوهرها متأثرة بالقوانين الفرنسية البرجوازية، وقد اصطدمت هذه القوانين بمقاومة قوية من القوى المحافظة المعادية للتغيير، والساعية لوضع العصي أمام عجلة الإصلاح.

القضاء العادل النزيه المستقل وضعت أسسه في عهد الانتداب الفرنسي، واستمرَّ راسخ البنيان في فجر الاستقلال الأول... وقد أدت جملة عوامل إلى دخول القضاء إلى ما وصل إليه هذه الأيام، ووضعه معروف لدى الجميع ولا حاجة للتوضيح، ولدى الجمهور آلاف القصص عن وضع القضاء الحالي وهو بحاجة إلى إصلاح جذري وإلى بعث جديد.

فالقضاء النزيه، مع التربية والصحافة الحرة، أحد عوامل رقي الأمم.

وتحضرني في الختام قصة حاكم حمص، الذي شرع في ترميم سور المدنية. وكان لديه قاض نزيه جريء، لا تأخذه في الحق لومة لائم، فقال للحاكم أمام الملأ: (قبل أن تحصّن سور مدينتك، حصّن دولتك بالعدل). وإننا اليوم بأمس الحاجة إلى تحصين وطننا بالقضاء العادل النزيه الجريء المتمكن من القوانين والقادر على اجتثاث

الفساد والمفسدين، وتمهيد السبيل أمام القوى الحية المنتجة بسواعدها وأدمغتها لبناء صرح الوطن وترسيخ بنيانه أمام الهجمات الصهيونية والأمريكية الطامعة في استعباد شعبنا وشعوب العالم.

حوار مع الدكتور يوسف سلامة

كان عفوياً بقدر ما كان عميقاً ، ينظر إلى التراث نظرة عقلانية مفادها: من الوهم الاعتقاد أن ابن رشد أو ابن سينا بمقدورهما حل مشكلاتنا نحن أبناء القرن الحادي والعشرين.

إنه الدكتور يوسف سلامة الذي جمعنا دفء الحوار وعمق الرؤيا (رؤيته) في مكتبه في قسم الفلسفة في جامعة دمشق.

* بعد انقضاء أكثر من عام على أحداث أيلول، وأكثر من عامين على بدء الانتفاضة الفلسطينية، كيف يقرأ د. يوسف سلامة آفاق الصراع الفلسطيني – الإسرائيلي، ومن ثم المنطقة العربية، ولا سيما في ظل الحرب الأمريكية الموشك وقوعها، ضد العراق؟ وما هو المطلوب عربياً، على الصعيد الشعبي؟

** في ضوء ما جرى خلال العامين السابقين، وفي ضوء ما يجري حالياً، لا يستطيع المرء إلا أن يكون متشائماً، إلى أكبر حد ممكن. وهذا التشاؤم ليس ناجماً فقط عن النتائج التي ترتبت على أحداث الحادي عشر من أيلول، وإنما هو ناجم أولاً، وقبل كل شيء، عن جملة الظروف السياسية العربية منذ أكثر من اثني عشر عاماً، وبالذات منذ نهاية حرب الخليج الثانية، دون أن نتجاهل حرب الخليج الأولى.. التي فتحت الباب واسعاً أمام انقسام عربي لا حد له، وكذلك فتحت الباب واسعاً أمام التدخلات الأجنبية في المنطقة، ولا سيما التدخلات الأمريكية.

من هنا أرى أن انقسام الصف العربي، إضافة إلى عدم جدية النظام العربي الرسمي في التعامل مع القضايا الأساسية، وحرص كل

نظام على بقائه الذاتي، وعلى استمرار سلطته في قطره المحدود على حساب القضايا القومية، وعلى حساب الاهتمامات الحقيقية والمستقبلية لمجموع الشعوب العربية. هذه الظروف في جملتها أدت إلى أن تكون تلك الأحداث مؤثرة على نحو غير مسبوق ـ وتأثيرها لم يكن علينا نحن فقط، بل على كل أمم الأرض، غير أن تأثيرها علينا أقوى وأشد، من أي تأثير لها في أي صقع من أصقاع العالم.

المطلوب الآن، هو أن يكفّ العقل العربي ـ إن جاز أن ثمة عقلاً عربياً ـ عن طريقته المألوفة في التفكير منذ مئات السنين، تلك الطريقة التي يزداد العقل العربي اليوم إمعاناً وإصراراً في التعويل عليها، هذه الطريقة المتمثلة في تحميل المسؤولية إلى آخرين، وفي رد العلل إلى علل غيبية أو أسطورية يُحملها المسؤولية عما ينتجه الواقع الميئوس الذي نحياه في كل لحظة.

فدائماً العربي يفكر بأن هناك قوة غيبية هي المسؤولة عما هو فيه! أو أن ثمة مؤامرة خارجية، ولتكن هذه المرة أمريكية ناجمة عن تلك الأحداث.

فالمواطن العربي بطبعه وبـ (طبيعته) التي اكتسبها عبر التاريخ، وهي (طبيعة) ما تزال ملازمة له حتى اليوم.. لا يفكر إلا عن طريق التماس علل خارجية يكون هو ضحية لها، فهو إما ضحية لقوى غيبية، وإما ضحية للأمريكان، وإما ضحية لإرهاب الدولة. لذلك المشكلة ليست مشكلة تلك الأحداث فقط. لا شك هي جزء من القضية، وجزء من المنظور. المشكلة هي في طريقة التفكير التي انبنت، عبر السنين، للإنسان العربي، فهي ذاتها التي تجعله ينصرف عن التماسه العلل الحقيقية في الوقائع المعيشة، إلى التماسها في أماكن ليست موجودة فيها! ومن هنا بولغ بأهمية أحداث أيلول، حتى أصبحت هذه

الأحداث وكأنها هي التي خلقت الهزيمة العربية الراهنة، والضعف العربي، وكذلك التفكك العربي!

إذا أردت أن أضرب لك مثالاً أكذّب من خلاله ذلك الميل إلى تضخيم أهمية تلك الأحداث، وتحميل الآخرين المسؤولية كلها، عما نحن فيه، أجد في الواقع الفلسطيني خير مثال، فالانتفاضة وعبر سنتين استمرت، رغم وقوع تلك الأحداث، ورغم الحصار (الجوي، البحري، البري، السياسي...) الذي يعانيه الفلسطيني.. وإن كان الفلسطيني قد لجأ إلى الحجر في الانتفاضة الأولى، تعويضاً عن السلاح الذي يفتقر إليه، فإنه لجأ في هذه الانتفاضة إلى الجسد، يفجره ويوشمه، على الرغم من كل ما يمكن أن يكون لنا من رأي حول هذا النوع من الكفاح، إلا أنه بدا للفلسطيني كحلٍ لا يملك سواه، ففجره ــ فجر الجسد ــ تعويضاً عن الفقر في السلاح ومحاولة لفك الحصار المفروض عليه داخل أرضه.

من هنا المطلوب من الشعوب العربية برأيي، في حال أرادت أن تتعامل تعاملاً حقيقياً مع مصيرها ومستقبلها، أن تقدم الأثمان الحقيقية المطلوبة لتحررها، لكن هذه الشعوب حتى الآن تقول إن أنظمتها تمنعها من أن تمارس حقها، في هذا المضمار، وهذا غير صحيح، والأهم من ذلك هو أن النظام لا يستطيع أن يمنع الناس كلهم، عندما يريد الناس المشاركة مثلاً.

فيما يخصّ العراق، يجب أن نميز دوماً بين حرصنا على الشعب العراقي وعلى وحدة العراق، وبين النظام الحاكم فيه. وهذا التمييز يجب أن ينطبق على الأنظمة العربية كلها، فإذا قلنا إن النظام العراقي نظام ديكتاتوري ومستبد، فهذا لا يعني أننا نؤيد الأمريكان في حملتهم ضد العراق.

لا شك أن النظام العراقي ديكتاتوري ومستبد، وآن لـه أن يعيد النظر في أساليبه وطرائق حكمه، وإلا فإنه لن يجد أحداً معه! وأقلّ ما يمكن أن يفعله هو الدعوة إلى انتخابات برلمانية حـرة تطبـق علـى العراقيين كلهم، والعمل على إعادة المبعدين والمهجرين. ناهيك عـن تركه الشعب العراقي يختار الحكومة التي يريد لها أن تحكمه، هذا بدلاً من أن يأتي الأمريكان ويفرضون الحكومة التي يريدونها.

* يستبعد بعض المفكرين لجوء إسرائيل إلـى الترانسـفير حـلاً لقضية الصراع كـ (برقاوي)، وبعضهم الآخر لم يعد يستبعده بعد أن رأى تعامل شارون مع الانتفاضة، في حال ضرب العراق كـ (صادق جلال العظم) د. سلامة هل تستبعد لجوء إسرائيل إلى الترانسفير حـلاً نهائياً للقضية الفلسطينية؟

** أعتقد أن حل الترانسفير غير وارد نهائياً، لأسباب كثيرة جداً.

* أهم هذه الأسباب؟

** أولاً: الكتلة السـكانية الفلسـطينية، مـن وجهـة النظـر الإسرائيلية، هي كتلة ناجعة ومفيدة من الناحية الاقتصادية، فالأيـدي العاملة الفلسطينية رخيصة نسبياً.

ثانياً: الفلسطينيون كتلة سكانية جيدة جـداً، إذ يشـكلون سـوقاً استهلاكية، لا يمكن تجاهلها، بالنسبة للصناعة الإسرائيلية.

ثالثاً: يوجد وقائع وحقائق دولية لا تستطيع إسرائيل أن تتخطاها، كذلك ليس الأمريكان من السذاجة السياسية إلى الحد الذي يسـمحون للإسرائيليين معه بإجراء حل كهذا.

رابعاً: أي ترانسفير سيكون على حساب الأردن. حتى لـو كـان ترانسفيراً يمرّ مروراً عابراً في الأردن.

* لماذا يكون على حساب الأردن، وليس على حساب سورية أو مصر مثلاً؟ أو حتى على حساب السعودية؟

** لا.. لا يمكن أن يكون إلا إلى الأردن، حتى منظرو السياسة الإسرائيلية، وشارون على رأسهم، يقولون إن الشعب الوحيد في العالم الذي يريد أن تكون له دولتان: هو شعب فلسطين: دولة فلسطينية قائمة في شرق الأردن وما عليهم إلا أن يخلعوا الملك ــ حسب وجهة النظر الإسرائيلية ــ وينصبوا ملكاً فلسطينياً. وواحدة في غربه.

إذاً أي ترانسفير سيكون المستهدف منه هو المملكة الأردنية، وهذه المملكة كما تعرف لها وظيفة عبر تاريخها، وأنشئت بالأساس لأجل تلك الوظيفة.. ولا تزال هذه الوظيفة مطلوبة وقائمة ونافعة. وهذا من الأسباب الرئيسة لعدم إمكانية حدوث ترانسفير، طبعاً إضافة إلى الأسباب التي ذكرتها آنفاً.

* بعد أن خبرنا عجز وتخاذل الموقف العربي على الصعيدين السياسي والشعبي، إزاء ما جرى ويجري في فلسطين، ترى ألم يحن الوقت لأن يكون للمثقف دور فاعل في إيجاد شكل ما من أشكال الدعم الحقيقي لفلسطين؟ كتشكيل لجان شعبية دائمة، تدعم فلسطين، دون زيادة أو نقصان؟

** دائماً هذا الاتهام للمثقف العربي بالتقصير والعجز والانسحاب، وهو اتهام في غير محله. الحركة العربية السياسية، والنهضة العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا، إنما نهضت على أكتاف المثقفين. والذين فجروا الثورة العربية الكبرى، هم المثقفون العرب، وتحديداً المثقفون السوريون، وليس الشريف حسين.

لذلك الحديث عن دور المثقفين، وهل آن له أن يمارسوا دورهم ويقوموا بواجبهم، فيه إجحاف بحق المثقفين، فقد فعلوا وقدموا كل ما في وسعهم، سواء من الناحية الأخلاقية أو الوطنية، إذ أنشؤوا اللجان وجمعوا التبرعات... إلخ.

* لكن على الرغم من هذا، كان طابع عمل المثقفين فيما يخص فلسطين، أقرب إلى الرسمي، أو له غطاء رسمي/ سياسي في حده الأدنى!

** لا.. يوجد لجان شعبية جداً، أنشأها المثقفون والأدباء والفنانون، لكن لا شك ستبقى هذه اللجان محكومة بالقرار الرسمي الذي يضع سقفاً لحجم المشاركة الشعبية.

* هل من سبيل للاستغناء عن ذلك الغطاء السياسي الرسمي، إن كان يحجم تلك المشاركة ويحدُّ من فعاليتها؟

** دعني أسألك، هل يستطيع المواطن العربي، في أي قطر عربي، أن يشكل لجنة لدعم نفسه، وليس لدعم الفلسطينيين؟ إذا كان المواطن العربي لا يستطيع أن يعبر عن رأيه في أية قضية من قضايا وطنه الصغير، فكيف يمكن لمثله أن يشكل لجاناً عابرة للحدود؟!!

* هذا يقودنا إلى الحديث عن تسليم معظم المفكرين العرب بعدم وجود الدولة في الوطن العربي، وما نراه ليس سوى عبارة عن سلطات، تعبر عن مصالح نفعية ضيقة، د. سلامة هل تميل إلى ذلك الرأي؟

** نعم أتفق مع الرأي القائل بأنه لا وجود للدولة في الوطن العربي.

* برأيك ما السبب في ذلك؟

** لا شك أن هناك عوامل وأسباباً كثيرة، قد يكون أهمها من ناحية الجغرافية الثقافية، بمعنى أن شرعية الدولة العربية ـ القطرية، القائمة، حالياً، تستند بصورة أو بأخرى إلى الثقافة العربية، في الوقت الذي أصبحت فيه هذه الثقافة التي تستمد منها الدولة العربية ـ القطرية، شرعيتها، ثقافة ضعيفة وهشة، وربما في كثير من الأحيان ثقافة رثة، عتيقة، لا يمكن الاعتماد أو التعويل عليها.

من هنا لم يستطع العرب خلال الفترة الماضية، تطوير الثقافة العربية والعمل على الارتقاء بها إلى مستوى ثقافة رائدة، عصرية، تجيب على الأسئلة الملحة في أيامنا هذه، بأساليب جديدة، مختلفة عن الأساليب التي جاء بها الجاحظ وابن رشد وابن جني.. إلخ.

* ألهذه الدرجة ينعكس انعدام ثقافة جديدة / عصرية، على عدم وجود الدولة؟

** نعم.. والدولة العربية الراهنة، لا يمكن أن تكون دولة بالمعنى الحقيقي، إلا إذا قامت على ثقافة عصرية، وذات رؤى عصرية للعالم، وعلى طريقة جديدة في التفكير.

الدولة العربية الراهنة ـ كما قلت لك ـ ما تزال قائمة على مخلفات الفكر العربي القديم. بمعنى أن التحديات، والنزاعات التي كانت قائمة بين العرب ابتداءً من البعثة النبوية حتى نهاية القرن السابع الهجري هي التحديات الراهنة نفسها.

ناهيك عن أن طرائق التفكير وأساليب العمل التي تقوم عليها الدولة العربية في وقتنا الحاضر هي نفسها، كما كانت في السابق.

* كما نلحظ أن الهوة بين السلطة العربية والمجتمع واسعة، هل يعود هذا إلى تخلف السلطة العربية في بنيتها؟

** قطعاً السلطة متخلفة، وكذلك المجتمع، لكن هذا الأخير، على الرغم من تخلفه أكثر تقدماً من السلطة، أو بعبارة أخرى: أقل تخلفاً منها. فتصور مدى تخلف السلطة، مثلاً عندما يناقش المثقف قضية الديمقراطية، تأتيه السلطة بقولها: إن الديمقراطية تحتاج إلى خمسة قرون من العمل. فهل تريد السلطة العربية من مجتمعاتها الانتظار خمسة قرون؟!

* إذا نظرنا إلى التغيرات شبه الجذرية التي حدثت في الوطن العربي، والتي أتت بها قوى تقدمية أو شبه تقدمية، نرى أن التغيير كان يتم من فوق، بعيداً عن المشاركة الشعبية الحقيقية، كما حدث في ثورة يوليو ١٩٥٢، وفي ثورة الفاتح من أيلول في ليبيا، وكذلك ثورة البعث في سورية والعراق.

في الوقت الراهن كأن التاريخ يعيد ذاته، فالتغيير والإصلاح غالباً ما يتم طرحهم من فوق، في ظل حضور شعبي خجول وممارسة شبه عاجزة للمثقف، ما تفسيرك لهذا؟

** الذي طالب النظام العربي القائم بالإصلاح، هو المثقف، وليس السلطة التي حاولت الاستيلاء على هذا المطلب الشعبي الذي جسده المثقف عندما تحدث عن ضرورة الإصلاح السياسي والاقتصادي، وضرورة فسح المجال لمؤسسات المجتمع المدني للنهوض مرة أخرى بالحياة.

المثقف هو الذي طرح ذلك كله بصفته معبراً عن ضمير الأمة وضمير الشعب. لكن السلطة، رغبة منها في طرد المجتمع خارج السياسة وخارج الدولة، مستأثرة باتخاذ القرارات الأساسية لنفسها، حفاظاً على ذاتها أكثر من أي شيء آخر، لأجل ذلك استولت على تلك المطالب تحت لافتة (الإصلاح)، علماً أن الدولة العربية القطرية،

محكومة بشيء واحد فقط، هو بقاؤها، أما لماذا تطرح الإصلاح الآن، فذلك لأن وجودها أصبح يتناقض تناقضاً شديداً مع المجتمع، إذ لم تعد تمثله! وهو ـ أي المجتمع ـ لم يعد يرى أن هذه الدولة تمثله، من هنا أرادت الدولة أن تجعل الهوة الفاصلة بينها وبين المجتمع أقل اتساعاً فطرحت مفهوم الإصلاح، لكن على صعيد الممارسة ـ ممارسة الدولة العربية القطرية للإصلاح ـ تجد العكس. وكأننا بالدولة العربية القطرية، شاعر عربي قديم يتحدث عن مزايا الممدوح.

* يعتقد البعض أن الفكر العربي ليس سوى فكر مستورد، مثلاً، مع الاهتمام العالمي بالتراث ، تذكر مفكرونا تراثنا وبدؤوا مشاريعهم فيه ، ومع ظهور فكرة الثورة ، بدأ الاهتمام بالفكر الثوري والتنظير له ، كذلك الأمر مع ظهور البيروستريكا. بمعنى أننا غالباً ما نجد الفكر العربي يبدأ بنقطة تأتي من الخارج أكثر مما ينطلق من الداخل ومقتضياته. د. سلامة هل تخبطنا الفكري والسياسي الراهن ، نتيجة لذلك ؟

** ثمة فرق بين أن ينتفع المفكر من مادة أنتجها الغير ، وبين أن يستطيع المفكر توظيف هذه المادة لأوضاع خاصة مرتبطة بالظروف التي يعيشها. مثلاً ، الترجمة ، لماذا يترجم المثقف نصاً ما ، دون غيره ، إلى لغته ؟ طبعاً بافتراض أن الترجمة لون من ألوان الكتابة.. نرى أنه يترجم النص الذي يندرج في إطار اهتماماته ، وفي إطار اهتمام المجتمع بشكل عام ، وفي إطار الثقافة العامة. على أثر ذلك أرى أن من الطبيعي أن يكون هناك بعض التقاطعات والتشابهات ، بيننا وبين الإنتاج العالمي ، وتلقائياً سنتأثر بالماركسية والوجودية والوضعية...الخ ، هذا التفاعل الثقافي أمر طبيعي ولا مندوحة عنه ، لكن يبقى السؤال: هل استطعنا نحن العرب ، أن نضيف شيئاً جديداً

إلى الرؤى الثقافية التي هي اليوم كونية ؟ هل نستطيع أن نشارك في تطويرها أم ما نزال نعيش على هامشها ؟ هذا هو السؤال.

* هل تستطيع المشاركة في تطويرها وإضافة الجديد إليها أم أننا ما نزال نعيش على هامشها ؟

** نحن حتى اليوم لم نستطع أن نشارك المشاركة الفعّالة ، والسبب في ذلك كون الهمّ السياسي ما يزال هو المسيطر على حياتنا ، إذ هو شاغلنا الأول. ناهيك عن أننا ما نزال نعاني من مشاكل التخلف ، الفقر ، التجزئة ، الاحتلال... الخ ، هذه المشاكل جعلت اهتماماتنا تنصرف إلى الهم السياسي بالدرجة الأولى. من ثم نحن لسنا أمة ناهضة ، بل آفلة ، والأمة الآفلة أو الهابطة هي في الغالب أمة مستهلكة ، إذ لا تستطيع أن تكون أمة منتجة.

من هنا تجد أننا متأثرون في كثير من الأحيان بما يصدر في هذه العاصمة الأوربية أو تلك ، لكن ليس معنى هذا أن كل ما ننتجه هو مجرد صدى لإنتاج الآخرين.

* لكن ألا ترى ذلك الصدى متمثلاً بعودة مفكرينا إلى التراث ، وكذلك مع ظهور البيروستريكا؟

** كما سبق وقلت لك ، سبب هذا كوننا أمة آفلة ، لا أمة ناهضة أو صاعدة. الأمة الصاعدة هي الأمة التي تفرض الأجندة الخاصة بها على العالم ، مثلاً اليوم عندك الولايات المتحدة الأمريكية ، هي من يفرض الأجندة الخاصة بها على العالم ، وبصورة أو بأخرى ، حتى الأجندة الثقافية ، وليس فقط الأجندة السياسية أو الاقتصادية و العسكرية.

العرب هل يستطيعون اليوم فرض أجندتهم على العالم ؟ قطعاً لا يستطيعون.

وربما بسبب من موقعهم الضعيف غالباً ما نجد أفكارهم دفاعية ، وهذا ما يجعل الفكر العربي ذا طابع دفاعي أكثر من كونه ذا طابع هجومي. لذا يجب علينا التمييز بين ثقافة تهيمن على عالمها ، وبين ثقافة ليست من هذا العالم.

* إذا كان هذا يعني أن الثقافة العربية ماتزال أسيرة لأبعاد الماضي الذي يقيدها ويكبلها ، برأيك ، ما هي أهم تلك الأبعاد التي ماتزال ثقافتنا الراهنة تدور في فلكها ؟

** يغلب على الثقافة العربية الراهنة بعدان ، لكن قبل التطرق إليهما ، تجب الإشارة إلى أن ثمة مفكرين يحاولون الاستقلال والانطلاق من المعطى ذاته.

البعد الأول يتمثل في استعارة بعض المفكرين لأنماط ونماذج مفكرين آخرين ، ظانين أنه لو تم توطين هذه النماذج سيكون في وسعهم الهيمنة على الحياة الواقعية للعرب ، وهذه النماذج والأنماط غالباً ما نستمدها من هذا الطرف أو ذاك.

البعد الثاني يتمثل في التفكير بطريقة الماضي ومشكلاته ، وفي الرغبة بنقل تلك الطريقة إلى الحاضر. وكأن الماضي يستطيع أن يشدّ الحاضر إليه ويمتصه ، معيداً إنتاجه في القوالب
السابقة !

في رأيي أن الحلين السابقين خاطئان.

* إذاً ماهو الحل الحقيقي لمجمل مشاكلنا الاقتصادية والثقافية والسياسية ؟

** لن نصل إلى حل حقيقي لمجمل مشاكلنا ، إلا في اليوم الذي ننتج فيه ثقافة جديدة ، ثقافة تستطيع أن تكون منتجة للهيمنة على عالمها وقادرة أن تفرض الأجندة الخاصة بها ، على الأقل في منطقتها

الجغرافية ، وليس بالضرورة في العالم كله ، مثلاً فرنسا لا تفرض الأجندة على أمريكا ، لكنها تفرضها ضمن جغرافيتها وضمن أمنها القومي !

عندما يصل العرب إلى مثل هذا الوعي ويترجمونه في مفاهيم وتصورات محددة ، من شأنها أن تهيئ لهم فهم عالمهم بالمعنى الخاص وليس بالضرورة بالمعنى العام ، عندئذ نتخلص من ذينك البعدين ، وتكون البذور الصغيرة.. هي اليوم مجرد بذور.. بذور الاستقلال في التفكير مهيأة لأن تصبح إشجاراً باسقة.

* منذ الهزيمة الكبرى عام ١٩٤٨ ونحن نسعى للنهوض ، غير أنّا على أرض الواقع ننتقل من هزيمة إلى أخرى ، أكثر عمقاً وأشد أثراً ، برأيك هل هذا التناسب العكسي بين أحلامنا وواقعنا يعود إلى بنية العقل العربي ؟ أم إلى الأنظمة السياسية ؟ أم إلى انعدام الثقافة العصرية التي نحتاج إليها ؟

** من العبث رد ظاهرة شديدة التعقيد إلى عامل واحد ، شبكة من العوامل تفسر ذلك.

العرب توقف عقلهم النقدي عن الإبداع منذ ألف عام ، ومن بعد أن غاصوا في غياهب الحكم المملوكي والعثماني ثم الأوربي خرجوا من تلك التجارب كلها وهم لا يملكون إلا تراثهم ، وفجأة اكتشفوا أنهم في مواجهة عالم جديد !

هذا العالم الجديد يحتاج كي يتم التعامل معه إلى أساليب أخرى ، غير أن العرب لم يطوروا أساليبهم ، ولم يأتوا بثقافة جديدة تمكنهم من التصدي لهذا العالم الجديد الذي تنتجه أوربا في كل لحظة ، ابتداءً من مطلع القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا.

الهزيمة الكبرى في فلسطين هي محصلة مجموعة من العوامل ، منها: التخلف بمعناه الثقافي ، بمعنى طرائق التفكير لدينا ، وطريقة تناولنا للقضايا ، كذلك طرائق المحاكمة ، إضافة إلى منظومة القيم، هي طرائق عتيقة ، ناهيك عن أن منظومة القيم لدينا لا تنتمي إلى عالم اليوم ، إنما تنتمي إلى عالم فات ومات.

من هنا عندما وجد العرب أنفسهم ، والفلسطينيون في طليعتهم، مضطرين لمواجهة غزو صهيوني مسلح بأحدث التصورات الكونية، وبأكثر النظريات الثقافية تقدماً ، بصرف النظر عن عصريتها.. واجه العرب ذلك الغزو بأساليبهم البالية ، وتعاملوا حينها مع الأمر الواقع بأساليبهم العتيقة ، ناهيك عن أن مستواهم الثقافي والسياسي لم يكن ليؤهلهم الدخول في معركة كتلك.

ثم لا تنسى أن الشارع العربي في بنيته الأساسية فلاحي ، لاتزال هذه البنية ــ بشكل عام ــ هي المسيطرة ، فالأمية لاتزال نسبتها مرتفعة ، ناهيك عن أن البنية الفلاحية لم يتم الارتقاء بها كي تصبح بنية عصرية ، إضافة إلى أن المثقف نفسه ، وهو في الغالب ابن المدينة ، يفكر وإلى حد كبير بطريقة غير مدنية !

كما ترى الثقافة الريفية هي الأقوى ، فكيف يمكن لمثل هذه الثقافة التقليدية البالية ، غير العصرية ، أن تواجه غزواً صهيونياً مسلحاً بكل أنواع الدعم السياسي والاقتصادي والعسكري ؟! لذا كانت الهزيمة أمراً لا مندوحة عنه.

أما لماذا ننتقل من هزيمة إلى أخرى ؟ برأيي أن الدولة العربية، بعد هزيمة ١٩٤٨، هي التي أصبحت مسؤولة عن الهزائم وليس المجتمع الذي كان ربما كان أكثر مسؤولية في هزيمة ١٩٤٨. لكن بعد الثورات التي أتى بها الضباط الأحرار ، وحاولوا من خلالها

النيابة عن المفكرين ، حارمينهم من كل دور ، أصبحوا هم ـ أي الضباط الأحرار ـ مسؤولين عن هزائمنا. وإذا كان ولابد أن نسأل أحداً عن الهزائم منذ عام ١٩٦٧ وما تلاها ، فالطرف الوحيد الذي يجب أن يسأل هو طرف الضباط الأحرار الذين سيطروا على الدولة ، فتحولت بذلك إلى ملكية لهم ، بدلاً من أن تكون في خدمة الجميع.

* يطرح بعض المفكرين فكرة الدولة ـ الأمة ، التي تقوم على تعددية الثقافات والهويات ، بدل الهوية الواحدة. برأيك هل يمكن لهذا أن ينجح عندنا نحن الذين لم نبن سوى شكل قطري مشوه من الدولة ـ الأمة ؟!

** في رأيي أن هذا غير مطروح بصورة فكرية ، جدية.. هذا شكل من أشكال اليوتوبيا.

بما أن التجربة القومية فشلت ، بمعنى أن الفكر العربي القومي لم يستطع أن يحقق نفسه إلا في أطر قطرية محدودة ، سواء في تجربة حزب البعث العربي الاشتراكي ، أو حركة القوميين العرب ، أو حتى الناصرية.. بما أن تلك التجربة وذلك الفكر فشلا ، فقد أصبحنا نلاحظ اليوم محاولات لترميم هذا الفكر ، وهذه المحاولات يقوم بها بعض أصحاب الاتجاهات القومية.

أستطيع القول أن الفكر القومي أدى ما عليه ، ونهض بما يستطيع النهوض به ، وعلينا أن نبحث عن أطر جديدة ومقولات جديدة.. لاشك أن ذلك الفكر لا يستطيع أن يتقدم أكثر مما وصل إليه ، وما علينا نحن أن نبدأ من النقطة التي وصل إليها ، لا أن نعود إليه ، وفي اعتقادي أن ترميمه لن يفيدنا شيئاً.

* إذا أتينا إلى الشارعين العلماني والديني نلحظ تراجعاً في الشارع الديني ، إلام تعزو لي هذا التراجع ؟

** المشكلة ليس هناك شارع علماني بالمعنى الحقيقي في وقتنا الحاضر.

في خمسينيات القرن الماضي كان يوجد هذا الشارع ، وبشكل حقيقي ، ولم تكن مشكلة الأصولية مطروحة إلا في أضيق النقاط ، ناهيك عن أن الأحزاب الدينية كانت. مندمجة في الحياة السياسية اندماجاً طبيعياً ، إذ لم تكن تشكل نشازاً ، لكن المشكلة ، عندما صاغ الضباط الأحرار الدولة القطرية ـ القومية ، واستولوا من خلالها على كل شيء ، منعوا البشر من حقهم في التفكير وممارسة دورهم ومنعوهم من حقهم في الاختلاف ، وصاغوا بدلاً منه اختلافاً غير مناسب ، وهذا الاختلاف غير المناسب هو الذي نجده اليوم في التعبيرات الشاذة عن المواقف لا التاريخية ، بمعنى أنت الآن في القرن الحادي والعشرين تفكر بطريقة القرن السابع الميلادي ، هذا شيء غير طبيعي !ولا يرشحك لأن تكون موجوداً في العالم !!

لذلك ترى نحن العرب أقرب إلى التحف والآثار على الرغم من أننا أحياء ونتحرك !نعم نحن أقرب إلى الدمى المتحركة المحفوظة في المتاحف والتي تطلق كي يتفرج عليها المتفرجون.

حقيقة إذا لم نعترف ونقرّ بحق الاختلاف والتنوع ، فلن نصل إلى شيء ، وسنبقى نعيد المأساة نفسها.

* يلاحظ المتابع للتيارين العلماني والديني أن الفكر الإسلامي حقق تراجعاً كبيراً قبالة تقدم حققه الفكر العلماني ، برأيك ما السبب في ذلك ؟

** يجب علينا أن ندرك أن الفكر العلماني الذي نتحدث عنه ، وابتداءً من فرح أنطون ، هو فكر ليبرالي ، تعددي، في جوهره ، غير أنه لم يتم تبنيه من قبل المجتمعات ، وكذلك لم يتم تبنيه من قبل

الدولة ، أي لم يتم استدماجه في بناها ، ولم تقم أي دولة بمعنى من المعاني بترجمة ذلك الفكر إلا لسنوات محدودة في سوريا ، وكذلك في مصر إبان الحكم الملكي والاستعمار الإنجليزي ، غير أن ليبراليته في مصر كانت ذات نطاق ضيق ، وسرعان ما أجهض في سوريا في وحدة ١٩٥٨ ولم ينهض بعدها.

الفكر العلماني لم يتمأسس ويترجم بمؤسسات بالقدر الكافي ، ولم يعط الفرصة كي يتحول إلى ثقافة شعبية ، بل ظل أقرب إلى النخبة ، وهذا بحد ذاته عقبة ، والأنكى من ذلك أن هذه النخبة تحاصر اليوم. فيما يخصّ الفكر الديني ، إذا لاحظت أن مشروع الإصلاح الديني الذي بدأ مع الأفغاني ، كان يتزامن وينطلق من منبع منطلقات العلمانية العربية في القرن التاسع عشر ، إذ انطلق الأفغاني وفرح أنطون و محمد عبده وشبلي الشميل... الخ ، من منبع واحد ، وسوية.

لكن بقدر ما كانت العلمانية تتبلور وتتقدم ، بقدر ما كانت حركة الإصلاح الديني تتراجع ، وكأنها تحسّ بالضدية العنيفة ، وتكتشف التناقض العنيف مع الفكر العلماني ، وربما لذلك بقي الأخير نخبوياً غير مؤسس في أحزاب ومؤسسات ومنظمات وبنى اجتماعية ، في حين أن الفكر الأصولي تمأسس في أحزاب ومنظمات ، حيث صار يوجد جمعية الشبان المسلمين ، وجماعة الإخوان المسلمين وغيرهما.

صحيح أن الفكر الديني كان يتراجع لكنه كان يتقولب ويتحدد في مؤسسات محددة وبنى واقعية. وهذا واحد من العوامل التي تفسر قوته وسيطرته حتى الآن، في الوقت الذي كان فيه تقدم الفكر العلماني مقتصراً على النخبة، دون أن يستطيع ترجمة نفسه في أحزاب

بالمعنى الدقيق للكلمة ، والأحزاب القومية التي رأيناها ، هي أحزاب نصف علمانية لاأكثر.

* من المعروف أنك من المفكرين الذين شعروا بالخوف الناجم عن شعورك بأن الضغوط الأمريكية على العرب ، بعد أحداث أيلول ٢٠٠١ ستنصب على الجوانب التربوية والتعليمية المتعلقة بإعداد النشء العربي ، بافتراض أن المناهج الدراسية العربية ، من وجهة نظر الأمريكيين ، وخاصة في مجالي التربية الدينية والقومية ، إذ تشكل بنى روحية ينبت عليها الإرهاب في المستقبل. هل تغيرت وجهة نظرك هذه بعد أن مضى ما مضى على تلك الأحداث ؟

** كنت دائماً ومنذ سنوات طويلة ، وما أزال من الذين يدعون إلى إعادة النظر في المناهج التربوية والتعليمية ، وفي مختلف مراحل التعليم ، على الأقل في الدولة القومية ــ القطرية.

لكن ثمة فرق بين أن نعيد النظر في هذه المناهج انطلاقاً من رؤانا وتصوراتنا ومصالحنا ، وبين أن يفرض علينا شكل من أشكال هذه المناهج ، بحيث يلبي مصالح الآخرين (المقصود الأمريكان).

بطبيعة الحال ليس هناك أمة محترمة ، أو تحترم نفسها ، تقبل أن تفرض عليها أمة أخرى ، مهما بلغت من القوة ، المناهج التربوية والتعليمية التي تصوغ عقل ناشئتها ، ومن هنا لايمكن لأي إنسان عربي مهما بلغ وجدانه من الضعف أن يقبل من الأمريكان صوغ مناهجه ، لكن ليس معنى هذا أن مناهجنا صحيحة ويجب التمسك بها! قولاً واحداً لابدّ من إعادة النظر في مناهجنا.

أحداث الحادي عشر من أيلول عززت ذلك الميل وأكدته ، لذا يجب على الدولة العربية أن تحسم أمرها وتختار.. ثمة خيارات ، مثلاً

التعاون الأمني مع الولايات المتحدة فيما يسمى بالحرب على الإرهاب، ألا يقود هذا نفسه إلى نوع مث صور التعاون الأخرى ؟!

هذه هي المشكلة.. الدولة العربية القطرية ، ماتزال مهمومة ببقائها ، والخطر الأمريكي اليوم على بقاء الدولة العربية القطرية ، أصبح أكثر من أي وقت مضى. فكيف تسمح الدولة العربية لنفسها بالتعاون الأمني المطلق مع الولايات المتحدة ، بينما هي تريد أن تظل رافضة للرؤية الأمريكية في مراجعة المناهج التربوية في مختلف المراحل الدراسية ؟!

خير للدولة العربية أن تعيد النظر في هذه المناهج انطلاقاً من مصالح مجتمعاتها.

في السابق ، كان يوجد تسويات.. حلول وسط ، الآن لاتقبل الولايات المتحدة لا بالتسويات ولا بالحلول الوسط ، إما معنا وإما ضدنا ، وبالتالي على الدولة العربية أن تختار إما أن تكون مع شعوبها ، أو أن تكون مع الولايات المتحدة.

لاشك أنني شعرت بالخوف ، وما أزال ، لذلك أقول يجب على الدولة العربية أن تحسم أمرها وتختار ، وليس بالضرورة أن تكون إعادة النظر في مناهجنا التربوية سائرة في المسار الأمريكي ، على العكس ، قد تزعج الأمريكان أكثر من المناهج السابقة.

* بعض المفكرين كـ (محمود أمين العالم وانطون المقدسي) يدعون إلى سلطة الثقافة كي تكون في مواجهة ثقافة السلطة.

** أنا مع هذا الاتجاه مائة في المائة.

* كيف تشرح لي هذه الإشكالية في ضوء الواقع الراهن ؟

** الثقافة ليس لها سلطة قاهرة على الناس من الناحية الخارجية ، سلطة الثقافة هي سلطة روحية ، وتتكون هذه السلطة

عندما يتم القضاء على الأمية ، وعندما يصبح عدد القراء مرتفعاً ، وعندما يصبح لدى الإنسان وقت فراغ مناسباً كي يثقف نفسه ، عندما يتم التحكم بأجهزة التلفاز كي ينشر إنتاجاً ثقافياً يحترم عقل الإنسان ، بدلاً من الثقافة الرديئة.. الخ ، بذلك وتدريجياً تتكون سلطة للثقافة ، ويصبح حينها الإنسان لدينا محكوماً بمنظومة قيم راقية ورفيعة ، فكما ترى إن هذه السلطة لا تتكون بين ليلة وضحاها ، فهي ليست انقلاباً عسكرياً.

عندما لا يكون للثقافة سلطة في مجتمع ما ، وعندما لا يكون للمثقف هيبة في مجتمع ما ، فهذا يعني أن الأوضاع في هذا المجتمع كارثية ! ومن هنا سيكون دوماً هذا التناقض بين ثقافة السلطة ، وسلطة الثقافة ، غير أنه من الممكن عندما يصبح همّ السياسي هو الهمّ العام ، عندئذ يمكن أن يتقاطع مع همّ المثقف ، باعتبار أن المثقف الحقيقي لايمكن أن يكون همه إلا الهم العام.

بهذا أرى أن الهمّ الخاص لا ينتج ثقافة حقيقية ، بل هو ينتج ثقافة السلطة التي لا تقصد إلا الانتفاع الشخصي والعائلي. وأنا هنا أتحدث عن الهم العام والهم الخاص بالمعنى الكلي ، بمعنى يجب أن يكون اهتمام المثقف اهتماماً كلياً ، ذا تعبيرات وطنية ، عندئذ يكون إنتاج الثقافة حقيقياً ، وعندما تتوافر الشروط المناسبة يكون من الممكن إنتاج سلطة للثقافة ، وهذا يحتاج إلى تخطيط طويل.

* يرى البعض أن العودة إلى التراث تعبير عن أزمة ، لاعن صحوة ، كيف ترى أو تقرأ عودة بعض المفكرين إلى التراث ؟

** بطبيعة الحال أنا ابن القرن الحادي والعشرين ، عندما أعود لألتمس الحلول من ابن القرن السابع الميلادي ، فهذا يعني أنني

عاجز عن التعامل مع عصري ، وهذا يعني فعلاً أن هناك مشكلة حقيقية ، ، وكذلك أزمة.

التراث ضروري بقدر ما يمكن تجاوزه ، وليس ضرورياً كي نعود إليه لنكرسه ، عندما لا نتجاوز التراث فهذا يعني فعلاّ أنه يوجد أزمة.

* هل صحيح أن الفكر العربي لم يحسب حسابه جيداً، عندما رفع العلمانية شعاراً له. بمعنى أن ثمة ظروفاً استوجبت رفعه في سورية ولبنان (كتعدد الطوائف)، في حين أن دول المغرب العربي والسودان وليبيا واليمن والجزيرة العربية، لا يستسيغون الفصل بين العروبة والإسلام، والعلمانية لا معنى لها بالنسبة لهم. د. سلامة إلى أي حد ترى ما ذهب إليه ذلك البعض صحيحاً؟

** لا شك أن المفكرين القوميين تعسفوا كثيرا عندما نظروا إلى العرب من ا لمحيط إلى الخليج على أنهم متماثلون تماثلاً تاماً.

في الدوائر أو الأقاليم العربية، كل إقليم له خصائص ومميزات مختلفة إلى حد صغير أو كبير عن الأقاليم الأخرى، مثلاً المغرب العربي له خصوصيته وأوضاعه المختلفة عن وادي النيل، وسورية ــ المقصود سورية الكبرى مع العراق ــ لها أوضاع مختلفة عن الدوائر العربية الأخرى. من هنا على الأقل مفهوم العلمانية في سورية بمعناها السياسي (سورية الكبرى مع العراق) هو طرح تاريخي مهم، ولم يطرح هذا المفهوم فقط لحل مشكلة الطوائف فيها!

مخطئ من يعتقد أن المثقفين العرب طرحوا العلمانية لحل مشكلة الطوائف. لقد طرحوا مفهوم العلمانية باعتبارها مدخلاً للحداثة، وباعتبار أن الدولة العربية الحديثة لا يمكن أن تكون إلا دولة علمانية، ومن هنا كل تيارات القومية العربية، والقومية السورية، والماركسية،

التي طرحت مفهوم العلمانية في سورية الكبرى، هي على حق تماماً، إذ لم تقفز فوق الوقائع.

وأعود وأكرر أن طرح العلمانية في المنطقة السورية، لم يقصد به التوفيق بين الطوائف، أو حل مشكلة طائفية. ففي سورية لا يوجد مشاكل طائفية، حتى في لبنان باعتباره جزءاً من سورية الكبرى لا يوجد مثل هذه المشاكل!

* أليست حرباً ١٨٤٠ و ١٨٦٠ في لبنان، حربين طائفيتين؟

** لكن نحن نتحدث عن العلمانية في القرن العشرين؟

* ألا نستطيع القول إن ما حصل في لبنان عام ١٩٧٥ هو امتداد لـ (١٨٤٠ و١٨٦٠)؟.

** الحرب الأهلية اللبنانية ١٩٧٥، باختصار، ليست صراعاً طائفياً، بل هي حربٌ سياسية.

وبالعودة إلى العلمانية هي أولاً: شرط لأي دولة حديثة، ثانياً، العلمانية ليست مضادة لأي دين نهائياً، بل تعدُّ الدين قضية شخصية.

* حاول رجال النهضة العربية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين أن يقدموا أجوبة على الأسئلة التي طرحتها الحداثة الغربية، فهل تراهم وفقوا في تقديم الأجوبة للأجيال التي تلتهم ـ أي نحن ـ فيما يخص مشروعاً أوربياً تبين أنه حقق نفسه عكسياً؟

* ماذا تقصد بـ (عكسياً)؟

** بمعنى أنه رفع شعار تحرير الإنسان، وبشّر بقيم الحرية والديمقراطية والمساواة الاجتماعية والعدالة للجميع. أي أنه حقق إنجازات هائلة لأوربا، غير أن ما حصل من تقدم في مشروعهم، لم يكن ليحصل لولا وجود دول أوربية مستعمرة، وما جنوه من البلاد المستعمَرة من فوائد، استطاعوا أن يحلّوا بها مشاكلهم الداخلية أو

بعضها، ولو كان على حساب إنسان آخر يقع خارج أوربا. ناهيك عن حربين عالميتين.

** قولاً واحداً، كل حضارة ناهضة تميل إلى التوسع، إذا نظرت إلى أية أمة ناهضة، تريد أن تؤسس لنفسها حضارة، فإنك تراها تميل إلى التوسع، انظر ــ مثلاً ــ إلى العرب بعد أن باشروا بفتوحاتهم. مالوا إلى التوسع، فنشروا ثقافتهم وسلطانهم من الأندلس إلى الصين، إلى اليونان، إلى فارس.. إلخ.

مشروع الحداثة الأوربية يستند إلى ليبرالية سياسية واقتصادية وفكرية، وهذا المشروع بطبيعته، هو مشروع كوني رأسمالي، ولا يمكن أن يكون مشروعاً لرقعة جغرافية محدودة، لذلك تجد الآن العولمة، وهي أعلى تعبير عن الرأسمالية. تريد أن تتخذ من العالم كله مجالاً لنشاطها، مهيمنة عليه بوساطة الرأسمال. الآن أوربا لم تستطع أن تحقق هذا، لكنها، ولا شك، استعانت بما أخذته من خيرات الأمم الأخرى وخبراتها، وبضمن ذلك الأيدي العاملة الرخيصة بغية تحقيقها لمشروعها. لكن هل هذا يعني اليوم أننا لا نستطيع أن نحقق مشروعاً حداثياً إلا إذا قمنا بحركة استعمارية جديدة؟ لا أعتقد ذلك. ونحن العرب لدينا من الخيرات الوفيرة والمنابع الاقتصادية.. إلخ، ما يكفينا تماماً لإطلاق مشروعنا، ولبناء دولة حديثة وحداثية بالمعنى الدقيق للكلمة.

أما بالنسبة لرجال النهضة العربية وأجوبتهم عن الحداثة التي طرحها المشروع الأوربي. أعتقد أنه يجب علينا هنا أن نفرّق بين مناقشة مشروع أوربي، وبين إنتاج مشروع خاص. في رأيي مشكلة فكر النهضة، هو أنه فكر تضاد، بمعنى أنه أقام حداً لفكره يناقض أوربا، وأقام حداً لفكره يناقض الماضي، وأقام حداً لفكره يناقض الفكر

الآخر... في كل الحالات، هذا التضاد جوهري للتفكير وللعمل، لكن إذا قابلنا في مستوى التضاد فإننا لم نتقدم، المطلوب هو أمر واحد، هو نجاح إنتاج عملية التركيب بين هذه الأضداد، بحيث ننتج شيئاً جديداً يكون متجاوزاً للضدين المتناقضين. الذي حدث هو أن الفكر العربي النهضوي ما يزال خاضعاً لفكرة التضاد، ولم يستطع تخطيها بعد.

باختصار ما يزال الفكر العربي مرهوناً بالتضاد، ومشغولاً به، ومعولاً عليه، لذلك دائما تجد فيه ثنائيات، بمعنى الله ـ الإنسان، الماضي ـ الحاضر، الأصالة ـ المعاصرة.. إلخ، المطلوب تخطي هذه الثنائيات وإنتاج نقطة ابتداء جديدة، وهو ما كنت قد عبرت عنه في بداية حوارنا بقولي: ثقافة عصرية جديدة، تتضمن رؤية جديدة للعالم، إذ إن رؤانا لم تزل رؤى ابن رشد، والجاحظ، وابن جني والفارابي، وابن سينا.. إلخ. مخطئ من يعتقد أن ابن رشد يستطيع أن يقودنا في هذا العصر.. هذا وهم!!

* باعتبار ثقافتنا الحالية فشلت مع فشل مشروعنا النهضوي، برأيك ما هي الثقافة الجديدة العصرية التي نحتاجها؟ وما هو تعريفك للثقافة؟

** الثقافة بصفة عامة هي عملية إنتاج متجدد، لا ينقطع. يستهدف دائماً تعميق سيطرة الذات على العالم. فبقدر ما تستطيع الثقافة أن تمد أصحابها بما يمكنهم من الهيمنة على العالم الذي يحيون فيه، بقدر ما تكون ثقافة مبدعة، وبقدر ما تكون مهمتها التصالح مع العالم والارتكاس إلى الماضي بقدر ما تكون ثقافة فعالة، والمقياس الأدق: كي تعرف إن كانت ثقافة فاعلة ناهضة يعرف من خلال مدها لأصحابها بما يمكنهم من أن يكونوا مسيطرين على عالمهم بمعناه السياسي والطبيعي والاقتصادي والأخلاقي والاجتماعي

والتعليمي. أما إذا كانت الأفكار التي تنتجها الثقافة لا ترتبط مباشرة بالحاضر، بل تهرب إلى الماضي أو المستقبل، عندئذٍ لا تكون ثقافة حقيقية.

الثقافة الحقيقية هي الاقتران باللحظة، ومع الأسف الثقافة العربية اليوم في معظمها هروب إلى الماضي، متمثلاً بالأصوليات، أو هروب إلى المستقبل متمثلاً في اليوتوبيات.

* لكن هل هي ـ أي الثقافة ـ منظومة موحدة الرؤى والأهداف؟

** الثقافة منظوم متنوع وشديد التعقيد، وليست متجانسة تجانساً مطلقاً، بل هي تعبير عن المجتمع بأكمله.

* في هذه الحال، كيف السبيل إلى التقاء اختلافنا الثقافي؟

** لانريد أن نلتقي.. المشكلة هي أن الوهم القومي والوهم الأصولي والوهم الماركسي.. أرادوا تجانساً ثقافياً، وقد حدث ذلك مثلاً في المجتمع الإسلامي، إذ كان ثمة تجانسٌ، ورؤيتهم هي التي سيطرت. وفي المجتمع القومي عادت الدول القومية العربية الراهنة إلى التجانس عن طريق سيطرة الحزب الواحد، وعن طريق إنشاء منظمات تعمل على تربية الأجيال منذ الصغر كي يكونوا على مقاس الحزب الواحد، وعلى مقاس المتطلبات المطلوبة. كذلك التجربة السوفييتية والأحزاب الشيوعية الملحقة بها ـ سواء كانت عربية أم غير عربية ـ أعادت التجانس والوحدة في صميم هذه الأحزاب.

العرب لا ينقصهم التجانس والوحدة، بل ينقصهم التنوع، فبيننا تجانس ووحدة أكثر مما ينبغي! والمطلوب هو التنوع والاختلاف.. ما ينقص العرب هو اكتشافهم لقيمة الاختلاف، ولقيمة التنوع.

* أينما التفت فثمة عودة جماعية ـ إرادية إلى الأصول، ما سبب هذه العودة؟ ومن المسؤول عنها؟ كيف يمكن حلّها؟

** في رأيي أن العودة إلى الأصولية، ليست إرادية، وإنما هي عودة لا إرادية.

* كيف؟

** بمعنى أن الظروف التي أنتجتها الدولة القومية إضافة إلى شكل التجانس المبالغ فيه والذي فرضته الدولة القومية على المجتمع، حتى يصبح أسهل عليها قيادته وحكمه؛ كل ذلك أنتج مباشرة ما هو (ضد طبيعي)، وواحد من أشكال هذا الضد هو الأصولية القوية، المبالغ فيها.

من المسلم به أن لا يكون حل مشكلة الأصولية الدينية بأصولية قومية، وإذا تساءلنا عن سبب وجود الأصولية الدينية، فسنلحظ أنه الأصولية القومية، وكذلك الأصولية الماركسية. إن حل مشكلة الأصولية يكون بالاعتراف بالآخر، وبالاستماع إليه.

* هل تتوقع أن تفرز الأصولية الدينية في المستقبل سلطة دينية، باعتبار أنهم يتعاملون مع الدين كإيديولوجيا تنفي الآخر، أكثر ما يتعاملون معه كظاهرة روحية.. تنجب بالتالي ديكتاتورية دينية يكون لها أثرها السلبي المؤثر في حياتنا؟

** إذا بقيت الدولة القومية القطرية الراهنة مصرة على أن تحرم المجتمع من حقه في التنوع والاختلاف، فحتماً سيكون البديل هو الأصولية، وسنشهد ديكتاتورية دينية شرسة وشنيعة، هذا في حال بقي المجتمع يعاني ذلك الحرمان في حق التنوع وحق الاختلاف.

حوار مع المفكر محمد أركون

كان في دمشق بدعوة من المركز الثقافي الفرنسي ، فكان من الطبيعي أن نلتقي ونتحاور. لكن ضيق وقته والتزاماته لم يسمحا لي بقطف كل ما أشتهيه من كرومه الفكرية ، إنه محمد أركون.

* ثمة فكرة شائعة في الغرب مفادها ـ كما ترى أنت في غير مكان ـ أن الإسلام لا يمكن أن يكون إلا مضاداً للعلمانية، بافتراض أن الإسلام والعلمانية شيئان متناقضان لا يتفقان. تُرى لماذا نشأت هذه النظرة عن الإسلام؟

** أولاً دعني أسأل: ما الذي يفهمه القارئ العربي من مفهوم العلمانية؟

* في إطار سيطرة ثقافة الظلاميين فإنه قد يفهم منها الإلحاد؟

** هذا ليس خطأ فقط بل تخييل بأشياء تبقي الناطق باللغة العربية في جهل جذري لما هي عليه العلمانية ولما تدل إليه.

العلمانية هي اصطلاح للدلالة أو لترجمة كلمة (لايسيتيه) الفرنسية، ويقابلها في اليونانية كلمة (لايكوس)، التي تشير إلى علاقة الدين بالشعب، من هنا أجد أن العلمانية في أحد أوجهها تعني إصلاح ثقافة هذا الشعب أو ذاك. كما أنها تعبر عن العلاقة بين ثقافة ما والتفكير الذي يقترحه الإكليروس الذي بلغ معرفة وفكراً معينين فيما يخصّ الدين، لذا لا أجد أن العلمانية منافية للدين قدر ما أراها تعني تعليم الدين. كما أنها تعني التوسع في البحوث العلمية والتوسع في الثقافات والمذاهب الفكرية، فلسفية كانت أم لاهوتية، على الأقل كي ندرك الوظائف الحقيقية التي تقوم بها الأديان في المجتمعات. هذه

العلاقة بين الدين والعلمانية تطورت في أوربا من خلال ثورات عديدة كالثورة الفرنسية والبريطانية إضافة إلى الثورة الأمريكية في القرن الثامن عشر. ولم تعد غاية الإكليروس ممارسة السلطة باسم الدين، ما ساعد في فهم أشمل وتطبيق أصح لمفهوم العلمانية والاستفادة من دلالاتها، طبعاً ما ساعد أيضاً على تطور مفهوم العلمانية في أوربا هو اعتمادهم على القاعدة الفلسفية لوغوس (locos) فضلاً عن اعتمادهم على المعجم الشرعي المستمد من التشريع الروماني في عهد الجمهورية الرومانية. هذه السيرورة التي مرت بها العلمانية مفهوماً وكلمة ومعنى في الغرب لم تمر بها في المجتمعات العربية بل بقيت تشير في اللغة العربية إلى أشياء خاطئة، مما ساهم في بناء مخيال اجتماعي قائم على الجهل.

قُدر لي أن أستمع لدروس ألقيت في ثانويات بعض البلدان العربية، وكنت أسمع المدرس كيف يتحدث لطلبته عن العلمانية وهو جاهل بكل سيرورتها التاريخية، فكان من الطبيعي أن يحدثهم عنها على أساس أنها عداء سافر للدين. أخيراً الإسلام ليس متناقضاً مع العلمانية، لكن جهل المسلمين بجوهر العلمانية وكنهها جعلها تبدو وكأنها نقيض الإسلام في الوقت الذي هي فيه نقيض جهلهم.

* كيف لنا أن نتخلص من ذلك التراكم التاريخي الذي أضفى القدسية على أكثر الأشياء دنيوية على الصعيد الإسلامي؟

** ببساطة بإدخال تدريس العلوم الإنسانية والاجتماعية في جميع المدارس وعلى جميع المستويات من الابتدائية إلى الجامعات، هذه العلوم هي التي غيرت التفكير والوضع البشري عند الأوربيين ليس لأنهم من أنتجها بل لأنهم تبنوها.

لقد عُبر عن هذه العلوم الاجتماعية والإنسانية في تراثنا، فقد سبق أن قال أبو حيان التوحيدي: (الإنسان أشكل عليه الإنسان)، كان هذا الكلام في القرن الرابع الهجري، شخصياً ما سمعت جملة كهذه وردت أو صيغت لعالم من علمائنا المعاصرين، إن التوحيدي ركز، بهذه الجملة، النظر على دراسة الإنسان من خلال العمل على تفهم الوضع الإنساني.

* حالياً ما هي المراحل الفكرية والثقافية التي يجب على العقل الإسلامي قطعها حتى يكتسب الوسائل الملائمة، بغية المساهمة في حل القضايا التي يطرحها الواقع العالمي باستمرار على واقعنا، اجتماعياً كان أم سياسياً وثقافياً؟

** في حال رغب المواطنون في مثل هذا القطع، وفي حال توفرت الإرادة اللازمة لذلك فإننا نستطيع أن نجتاز بقفزة واحدة أو طفرة واحدة الطفرات المتتابعة التي قطعتها المجتمعات الأوربية، مثلاً تستطيع وسائل الإعلام المتوفرة في هذا العصر أن تساهم فعلياً في هذا المجال، وهذا ما لم يكن متوفراً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كما هو متوفر الآن، ولكن استخدام وسائل الإعلام في مهمة كهذه يفرض على الصحفيين أن يتكونوا تكويناً ثقافياً وفكرياً وعلمياً كي يكون بمقدورهم المساهمة في تطوير المجتمع ككل. حقيقة علينا أن نستغل وسائل الإعلام بما يساهم في تربية الرأي العام وتنمية الوعي التاريخي. هذا من جهة، من جهة أخرى ينبغي علينا تشجيع البحوث العلمية فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، كما يجب علينا الاهتمام أكثر بعلم التاريخ، فنحن حتى الآن لا ندرس التاريخ كما ينبغي.

* إذا لم نأخذ التفاوت التاريخي الحضاري بيننا وبين الغرب بالحسبان، فهل يمكننا محاورته؟

** شخصياً أحبذ استخدام مقولة (الالتزام الفكري الواحد) بدلاً من مقولة (الحوار). الالتزام من خلال دراسة المجتمعات المعاصرة سواء أكانت متخلفة أم متقدمة. وهنا أؤكد تضافر الالتزامات وتشجيع البحوث سواء في المدارس الغربية، على الرغم من أنها مؤهلة، أم في مدارسنا وجامعاتنا التي لم تؤهل بعد.

كما يجب علينا الاستعانة بالعلماء بغية دراسة الدين بوصفه ظاهرة لا عقيدة فحسب، وإذا لم نفعل ذلك فإن الحوار سيكون حواراً عقيماً، ومن هنا أرفضه. أما الحوار المبني على معلومات علمية دقيقة ومعطيات تستند إلى بحوث يوثق بها فأنا معه حينذاك، وقد شاركت في أكثر من حوار مسيحي ـ إسلامي، لكن مع الأسف كانت جلّ تلك الحوارات (المسيحية ـ الإسلامية) مبنية على جهل كامل لماهية الظاهرة الدينية.

حوار مع المفكر فيصل دراج

قد يكون المفكر والناقد العربي الفلسطيني د. فيصل دراج من أكثر المفكرين والكتّاب العرب وعورة، وأقصد بالوعورة هنا المقدرة على رسم التضاريس الوعرة لواقعنا العربي بكل معوقاته وخيباته وهزائمه، ومن ثم المقدرة على تحليل هذا الواقع بغية النفاذ منه وصولاً إلى مستقبل أقل سوداوية وضبابية إن صح القول.

في منزله البسيط الكائن في مخيم فلسطين بدمشق استضافنا وكان لنا معه هذا الحوار الذي استغرق خمس ساعات:

*من بعد أن تقلص مفهوم الدولة في الوطن العربي إلى جهاز سلطة بالمعنى الضيق للكلمة، محوّلاً (رعاياه) إلى (مذلين مهانين) – حسب تعبير جمال باروت– يبقى السؤال: أين يكمن التناقض، هل ما بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي؟ أم بين الدولة والمجتمع المدني؟

**سؤال طريف.. لا أعتقد أن هناك شيئاً يدعى بالمجتمع المدني في العالم العربي، هذا تعبير اخترعه المثقفون في العشرين سنة المنصرمة، طبعاً أن يكون هناك مجتمع مدني، هو شيء إيجابي ومتطور، إذ يعبر عن حالة ارتقاء وتطور، غير أن المجتمع المدني لم يتكوّن تاريخياً بعد، إنما كان له بدايات ظهرت أثناء التحرر الوطني وخلال الصراع والكفاح الشعبي ضد الاستعمار. لكن هذه البدايات للمجتمع المدني كانت جنينية وبالتأكيد هي ظهرت قبل حرب ١٩٦٧، من ثم ما لبثت أن تآكلت شيئاً فشيئاً بعد حرب الأيام الستة، إلى أن غابت كلياً في العقد الأخير في معظم الدول العربية منتجة ما يدعى بالمجتمع الأهلي أو العضوي، ومع أن بعض المثقفين يرى في التعبير

الأخير (أي المجتمع العضوي) أمراً ايجابياً، فإنني لا أرى فيه أية ايجابية على الإطلاق. ذلك لأن الحديث عن مجتمع أهلي أو عضوي هو حديث عن العشيرة والقبيلة والعائلة والطائفة... وكلها مفاهيم متخلّفة، لا شك أننا نحتاج إلى مجتمع حديث يتحقق فيه مفهوم المواطنة الذي ينظر إلى البشر خارج مراجعهم الطائفية والعشائرية والأهلية... الضيقة، إنما يتعامل معهم من منظور الحقوق والواجبات المتساوية.

انطلاقاً مما ذكرت لا أرى أي تعارض بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي، ببساطة لأنه لا وجود للمجتمع المدني في واقعنا العربي، بل هناك مجموعة هامشية ضيقة من المثقفين تتحدث عنه دون أن يكون لديها أي تعبير سياسي واجتماعي حقيقي.

أما فيما يخصّ التناقض بين المجتمع سواء كان مدنياً أم أهلياً وكذلك بين الدولة والسلطة، أعتقد أنه لا يمكننا الحديث عن تناقض.. نستطيع أن نتحدث عن التناقض عندما يكون هناك صراع بين المجتمع والسلطة القائمة التي تحاول أن تلتهم المجتمع ومقدراته وثرواته، التناقض يعبر عن الحركة والفعل المتبادل بين الطرفين، وبالتالي الحياة، أما عندما تلتهم السلطة المجتمع كله وتضعه في داخلها فإن مجتمعاً كهذا يصبح لا وجود له، بل يتحول إلى كم ديموغرافي وسكاني لا أكثر.. إن هزيمة المجتمعات العربية أمام أنظمتها هزيمة كاملة يجعل الحديث عن المجتمع المدني حديثاً غير واقعي، لذلك يمكننا الحديث عن ثنائية السادة والرعية.

*إذاً كيف يمكن للمواطن العربي الضغط على الدولة – السلطة، والحدّ من هيمنتها عليه، وإرغامها على الاعتراف بمجتمعها، وحقه

في التنظيم الاجتماعي المستقل لمؤسساته الإيديولوجية والعقائدية والفكرية المختلفة.؟

**إن هذا يحتاج إلى سيرورة تاريخية طويلة، تقوم على مبدأين أساسيين، الأول منهما: -هو إعادة الاعتبار إلى مفهوم السياسة، والعمل على إعادة تسييس المجتمع، بحيث يعرف هذا المجتمع الفرق بين الحرية والعبودية، بين الحقوق والواجبات، وبحيث يصبح قادراً على ابتكار الهيئات الاجتماعية بأشكالها المختلفة التي تعبّر عن حقوقه والتي تنتهي لزوماً إلى كيانات شعبية سياسية تصبح قادرة على الحوار مع الدولة أو مجابهتها، ومن ثمّ التعبير الحقيقي عن حقوق المجتمع وكذلك التعبير الحقيقي عن إمكانيات هذا المجتمع إن كان لديه إمكانيات.

الثاني منهما: -هو إعادة الاعتبار إلى الثقافة، بافتراض أنه لا وجود لوعي سياسي بدون وعي ثقافي – وهنا يجب أن نذكر أن الثقافة كانت ولا تزال في الأزمنة الحديثة هي المرتكز الأساسي للوعي السياسي، ولا نكون قد أفشينا سراً إذا قلنا إن المجتمعات العربية بأشكالها المختلفة هجرت الثقافة، الثقافة بالمعنى الحديث، هجرة كاملة أو شبه كاملة، وارتدّت إلى ثقافة تقليدية هي نفي للثقافة ونفي للسياسة وأيضاً نفي لنزوع الإنسان إلى الانطلاق نحو التحرر.

*لكن من المعروف أن البنية المعرفية للمجتمعين العربي والإسلامي بنية متخلفة، إذ ماتزال أسيرة المنظومة المعرفية للقرنين الثاني والثالث الهجريين، المتبلورة في القرن الرابع الهجري، والتي ماتزال تعيد إنتاج نفسها إبستيمياً حتى الآن، فضلاً عن أن أفراد هذين المجتمعين غير مدركين لذواتهم ولا واعين لأناهم الفردية!!.

انطلاقاً مما رسمت في سؤالي هل يحق لمجتمع على هذه الدرجة من التخلف أن يطالب بدولة حداثوية تتعدى مفهوم السلطة، لتشمل سيادة القانون وتداول السلطة، وتسييس المجتمع، وانتشار مفهوم المجتمع المدني.... الخ. بمعنى آخر أن المجتمع المتخلف سينتج دولة على صورته ومثاله، بافتراض أن الدولة هي في نهاية الأمر نتاج للمجتمع !

**وإن كنت أتفق معك بالنسبة إلى البداية، بمعنى أنه لا يمكن توليد مجتمع حداثي من أمة من العبيد. غير أن صيغة السؤال وما جاء في طياته يبقى شكلانياً وتبريرياً لما هو سائد، وإذا عدنا إلى بداية القرن العشرين سوف نجد أن سؤالك ليس دقيقاً..

*تقصد أن الدولة في سورية – على سبيل المثال – في هاتيك الفترة هي من أتت بالدساتير والقوانين الحديثة.؟

**ليس هذا فحسب، بل ظهر في بدايات القرن الماضي أمران. الأمر الأول: صعود المثقف الحديث وبشكل فاعل اجتماعياً، وبالتالي صعود ثقافة التنوير، وإن كانت فاعليتها الاجتماعية محدودة نسبياً، مما أدى إلى تراجع الشيخ التقليدي، وهنا نذكر حالة طه حسين، فضلاً عن أن ذلك كله أدى إلى تراجع الثقافة التقليدية بأشكالها المختلفة، لذلك نستطيع القول أنه بين عامي ١٩٠٠ – ١٩٦٧م كان يوجد حيّز واسع للثقافة التنويرية وللوعي السياسي الحديث الذي عبّر عن ذاته بأحزاب سياسية.

الأمر الثاني: إن الكفاح ضد الاستعمار ونزوع الوطن العربي نحو التحرر أنتج في فترات معينة من القرن الماضي ما يمكن أن أدعوه الاستقلال الذاتي للحركة الشعبية؛ حقيقة أصبح في عالمنا العربي حركات شعبية تقوم بالمظاهرات وتشكل الأحزاب، وتصدر الصحف

وتقاوم الاستعمار، وتنجذب إلى الثقافة، إذ كانت تقرأ الرواية وترتاد المسرح.... الخ، لماذا حدث ذلك.؟ لأنه كان لدينا بدايات مجتمع حداثي بالمعنى الحقيقي للكلمة، لذلك أرى أن اختصار تاريخ القرن العشرين بصفر والإحالة المباشرة إلى الثقافة العربية التقليدية الإسلامية أمرٌ غير صحيح. ما أريد قوله إنه حتى نهايات القرن التاسع عشر كانت هناك سيطرة عثمانية تقوم على ثنائية السلطان والرعية، وهذه الثنائية لا تعترف بالقانون ولا بالدستور ولا بالمواطن والمواطنة ولا بالمعرفة، تكره العلوم الحديثة كرهاً شاملاً كما أشار عبد الرحمن الكواكبي، هذه السيطرة العثمانية هُزمت وأعقب هذه الهزيمة حركة شعبية جديدة حاولت أن تندرج في معطيات القرن العشرين، عبّر عنها طه حسين والأحزاب القومية وساطع الحصري وزكي الأرسوزي وخالد بكداش.... الخ، لكن الهزيمة العربية التي تحققت عام ١٩٦٧ والتي كانت هزيمة لجميع السلطات العربية، هذه السلطات التي أدرجت في مشروع رجعي تهيمن عليه بأشكال لا متكافئة إسرائيل والولايات المتحدة، الأمر الذي جعل السلطات العربية تمارس سياسات تؤدي إلى قضاء مبرم على كل منتجات الحداثة العربية في القرن العشرين، وما نراه اليوم من انحطاط للأمة العربية إن صح القول وإن كان فيه بعض المبالغة لا ينسب إلى الموروث العربي الإسلامي القديم، إنما يُنسب إلى سلطات سياسية عربية مستبدة دمرت السياسة ودمرت الثقافة وبذلت جهداً حقيقياً في إنعاش وتوسيع جميع أشكال الثقافة التقليدية خاصة بعد وجود الأجهزة الإعلامية السمعية / البصرية التي تسيطر عليها الأنظمة العربية إضافة إلى القمع السياسي بأشكاله المتعددة هذا كله هو الذي أنتج ثقافة جماهيرية موسّعة ومنحطة يردها البعض إلى الموروث الإسلامي القديم وهذا غير صحيح.

* بافتراض أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة ذاكرة وأطلال، هل يمكن لمثل هذه الحضارة – أو هل يحق لها – أن " تحاور" أو " تصارع " حضارات موجودة على أرض الواقع.؟

**على الصعيد الشخصي لا أحبّذ مفهوم العودة إلى الماضي البعيد سواء كان مزدهراً أم غير مزدهر.. لا شك أن التاريخ العربي القديم كان فيه من إشارات الازدهار أشياء حقيقية جعلت الحضارة الإسلامية تفيض عن الدول الإسلامية وبالتالي تنتقل إلى الغرب وغير الغرب.

لكن هذا لن يمنعني القول إنني أرى باستمرار أن التاريخ الحقيقي هو الراهن، لا يوجد تاريخ خارج الراهن والحاضر، وكل معنى للتاريخ يكون في الحاضر فقط، وهذا الحاضر- الحاضر العربي- مهزوم كلياً، ذلك لأن العرب لا يشكلون على المستوى العالمي أي شيء على الإطلاق، لا على المستوى السياسي ولا الثقافي ولا التقني ولا أريد أن أدخل إلى التفاصيل وعصر المعلومات.... الخ.

انطلاقاً من فضاء ما سبق ذكره أجد أن " صراع الحضارات " لا معنى له، لأن معنى هذا الصراع يكون فقط عند الطرف الذي يستطيع أن يمارس هذا الصراع، أي الولايات المتحدة الأمريكية، ومن يأخذ بسياستها، ذلك كي تبرر احتلالها العسكري وغير العسكري لأية دولة عربية أو إسلامية.. وإذا قلنا إن الصراع الراهن هو صراع مصالح، وهو صراع مصالح فعلاً، فإن العرب غير قادرين إطلاقا على أن يقودوا هذا الصراع بسبب ضعفهم وتفككهم. وإذا قلنا " حوار حضارات " فإن هذا الحوار لا معنى له كذلك، لماذا.؟ لأن الزواج ببساطة يتطلب وجود رجل وامرأة يقبلان ببعضهما بعضاً ويعترفان ببعضهما، والعالم

العربي الإسلامي هو مجرد مسخ صغير لم يقبل به العريس الأوروبي أو الكوني.

في واقع الأمر أن هذا من أسئلة المثقفين الزائفة، السؤال الحقيقي الذي يجب أن يطرحه المثقفون ، إن كانوا مثقفين حقيقيين ، هو ليس صراع الحضارات ولا حوارها، إنما كيف يمكن للعرب أن يعيدوا الاعتبار إلى مفهوم السياسة وماهي الوسائل والأدوات التي تؤدي إلى تسييس المجتمع العربي من جديد بحيث تجعله قادراً على محاورة الآخر والتصدي له.

*في ظل سيطرة الثقافة الأمريكية الشعبوية المتمثلة بالهمبرغر والماكدونالد والجينز والمالبورو .... الخ، يريدنا فيصل دراج أن نحارب الثقافة الكولونيالية من خلال تعميقنا لهويتنا الثقافية، لكن ألا ترى أن تعميقنا لهذه الخصوصية جعلنا نعيد إنتاج الماضي ابستيمياً.؟

**إنك تطرح عليّ مجموعة من الأسئلة.. دعني بداية أصحح ما ورد في صيغة السؤال فيما يخصّ الثقافة الشعبوية، إذ الثقافة الأمريكية ليست ثقافة شعبوية إنما هي ثقافة جماهيرية، بمعنى أن كل ما هو شعبي أو شعبوي يرتبط بالأزمنة الضيقة، وبالأمكنة الضيقة، كأن يكون لدينا سابقاً إسلام شعبي في الميدان (حي من أحياء دمشق القديمة) أو إسلام شعبي في القاهرة أو إسلام شعبي في منطقة السيدة زينب، أما الجماهيري فهو مرتبط بوسائل الإعلام السمعية، البصرية... وبالآلة الإعلامية ككل ، تلك الآلة التي تعطي موضوعاً معيناً هالة كبيرة تحضّ جميع الناس على الذهاب إليه واستقباله دون مساءلته على الإطلاق... كل ثقافة جماهيرية تتضمن تجهيل الإنسان وإلغائه ثم دفعه إلى موضوع لا يعرف حقيقته على الإطلاق، هذا من جهة، من جهة أخرى الثقافة الجماهيرية الأمريكية ليست ثقافة تآمرية

بدليل إنها موجودة على المستوى الكوني، طبعاً نحن نرفض البيبسي كولا والهمبرغر والماكدونالد....الخ، لكن هذه الأشياء موجودة في بكين وفي براغ وفي روما... هناك فترة سيطرة القيم الأمريكية على العالم من خلال هذه الثقافة الجماهيرية التي نجحت ليس بسبب صحتها إنما بسبب عجز القوى الديمقراطية في العالم عن إنتاج بديل عنها في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي.

إن تفوق هذه الثقافة لا يعود إلى مصداقيتها أو إلى ضرورتها أو إلى صفاتها الإيجابية، بل يعود إلى هزيمة المشروع الثوري العالمي ومن ضمنه العربي، من ثمّ أنا لا أطالب على الإطلاق برفض الثقافة العالمية، غير أني أرفض الثقافة الكولونيالية التي تقوم على إتلاف الذهن وتسطيح المواطن وتضخيم نزعة الاستهلاك وإغفال السياسة، فضلاً عن أنه يجب علينا أن ندرك أن الثقافة العالمية كانت ولا تزال تنقسم إلى وجهين، وجه استعماري موجود منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم، يقوم بتحقير إنسان العالم الثالث واعتباره رجل غابات فضلاً عن تحقير الإنسان العربي واختزاله بالإرهابي والهجوم اللامشروع على الدين الإسلامي، لكن هناك وجه يجب ألاّ نتجاهله ونرفضه ألا وهو أن كل ما هو تنويري هو أساسي، وربما يكون كل ما أدى إلى صعود المجتمع العربي في القرن الماضي عائد إلى قيم الثورة الفرنسية، لا لأنها فرنسية أو استعمارية، إنما لأنها قيم كونية. هناك دائماً وأبداً شيء كوني يقبل به البشر جميعاً، مثلاً، العقل عند الإنسان شيء كوني، حق الإنسان في المساواة هو شيء كوني، رفض اغتصاب حق الفقراء والضعفاء هو شيء كوني. إذاً يجب أن نميز ما بين الكوني الذي أخذ به رجال النهضة العربية وما بين الثقافة الإمبريالية والكولونيالية في وجهها العنصري والاستعماري...

إذا أتينا إلى موضوع الهوية أستطيع القول إن الإنسان المهزوم لا يمكن أن يتحدث عن الهوية على الإطلاق هذا إن كان يبحث عن أفق ايجابي، الذي يتحدث عن الهوية هو الإنسان المنتصر، من هنا هوية الأمريكي الحقيقية هي انتصاره، وهوية المشروع الإسرائيلي هي سعيه للتفوق على العرب مجتمعين، أما الإنسان العربي إذا كان يبحث عن النصر حقاً فعليه القول إن لديه مشروع هوية، والهوية كمشروع تتكون من خلال سيرورة مجابهة الآخر والتصدي له والبحث عن معارف جديدة وعن الرفض السلبي والبحث الايجابي، الهوية عبارة عن مشروع وهي ليست شيئاً مكتملاً ....

القوى الدينية المغلقة تقول بهوية إسلامية أي أن فيها عنصراً وحيداً هو العنصر الإيماني الإسلامي، وهذا غير صحيح، لأن الإمكانية الفعّالة والمبدعة لأية هوية تكون في جملة العناصر وتعدديتها التي تتضمنها، بهذا فنحن عندما نقول بهوية إسلامية مكتملة نكون قد قلنا بهوية ميتة والأمر نفسه عندما نقول بهوية عربية مكتملة.. الهوية الحية هي رؤية الوجه الايجابي من التراث والقيم الكونية والانفتاح على الغرب والتعامل مع الواقع المجسوس وقراءة المشروع الصهيوني بأبعاده المختلفة قراءة جيدة.

* (الهوية التي لا تتعلم من الجديد الذي تواجهه تظل مهزومة ومغتربة عن زمانها) هذا القول لفيصل دراج. السؤال يبتدئ من نهاية مقولتك: هل الهوية معطاة؟ وهل هي مشروع مكتمل؟ هل تكونت مرة واحدة وإلى الأبد؟

** سؤالك صحيح، الهوية دائماً هي مشروع، وهي شيء غير معطى على الإطلاق، الهوية الحقيقية تتغير وتتطور باستمرار وتظل منقوصة، على عكس الهوية الفلكلورية التي هي هوية ميتة.

إذا أخذنا مثلاً، الفلسطيني الذي قاوم إسرائيل عام ١٩٤٨ نجد أن له هوية معينة، وغالباً طابعها الأساسي هو القومي العربي المؤمن على نحو يقيني بانتصار القومية العربية. هذه الهوية كان يجب أن تهتز كثيراً في عام ١٩٦٧، لأنها أظهرت له أن الانتصار لا يأتي من القول والقوم المجردين، وإنما من مشروع سياسي عقلاني حديث يحترم الجماهير، وعندما سيواجه الفلسطيني الإسرائيلي عام ١٩٨٧ (الانتفاضة الأولى) سيكتشف عنصراً جديداً في هويته ألا وهو المقدرة على مواجهة الخصم بالحجر، وفي عام ٢٠٠٠، سيكتشف أيضاً عنصراً جديداً ألا وهو الاستشهاد الذي بدا له السلاح الأكثر خطراً وتوفراً، لكن هذا السلاح أيضاً لا يفضي إلى مسافة بعيدة إن لم يكن مزوداً بمشروع سياسي واضح يخاطب المجتمع الإسرائيلي.

* هل تبلغ الهوية طور التكوُّن؟

** الهوية تتكون باستمرار وتبقى في طور التكوُّن، وإلا لكانت هوية ميتة أو مليئة بالأوهام.

*بما أننا أبناء هوية مهزومة - كما سبق أن أشرت - ما الذي ينبغي علينا فعله.؟

**أن نعيد النظر في هويتنا وأن نطورها مسقطين منها عناصر غير قابلة للحياة، وفي الوقت نفسه نضيف إليها عناصر جديدة وإلا استقرينا في هزيمة أبدية، وأعتقد أنك تتفق معي في هذا.

بؤس الإيديولوجية العربية هو اعتقادها بوجود هوية عربية مكتملة (اللغة، التراث، التاريخ...) تصيغ الهوية.

تشكل الهوية وإعادة إنتاجها من جديد وعلى أسس جديدة يأتي من خلال مواجهة الآخر الذي يريد أن ينتصر عليّ، من مواجهة التحديات الخارجية، في خلال هذه المواجهة دون النظر إلى مآلها

تتشكل الهوية، لا يوجد هوية معطاة على الإطلاق إلا عند المغفلين والمبشرين بالموت..

*في حال أردنا تطوير هويتنا ما هي العناصر الجديدة التي بإمكاننا إضافتها.؟

**نضيف إليها العناصر والأمور التي تحدثنا عنها عندما ناقشنا موضوع المجتمع المدني.

بمعنى يجب أن تكون هذه الهوية قائمة على معايير العصر.. على مفهوم المواطنة والمساواة ودولة المؤسسات والدستور وسيادة القانون والعلم وكيفية تحويل هذا العلم إلى تكنولوجيا، والحوار مع الآخر، والعقلانية، فضلاً عن المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية... عندها نطور هويتنا على أسس جديدة.

*بما أن مشروعنا القومي فشل، تُرى هل نحن بحاجة إلى ثقافة جديدة.؟

**ثقافة جديدة بالمعنى الدقيق والحرفي للكلمة، لا، لسنا بحاجة إليها، لا يوجد جديد يبدأ من العدم، وليس كل ما يُهزم هو سيء مئة بالمئة، لا أعتقد أن أفكار ساطع الحصري مخطئة، لكن أفكاره تحتاج إلى تطوير، وكذلك أفكار زكي الأرسوزي، كما لا أعتقد أن مشروع جمال عبد الناصر كان مخطئاً، لكن لا شك نحن بحاجة إلى نوع من النقد الذاتي المعمّق الذي يعيد بناء المشروع القومي على أسس جديدة.

*أنت في غير مكان تتجنى على البرجوازية العربية، وتتهمها، ربما بطريقة قسرية، بعدم تقديمها شيئاً يذكر على عكس البرجوازية الغربية، ألا يحق لنا أن نتساءل: لماذا هذا التجني علماً أن هذه البرجوازية هي من أنجبت أولئك المثقفين الذين تتحدث عنهم.؟!

**هذا من الأوهام الشائعة مع الأسف، وما تزال شائعة حتى الآن. هناك شكلان من الوهم يسكنان الثقافة العربية. الشكل الأوّل هو: اعتبار أن المثقفين قد جاؤوا بسلطات برجوازية عربية فاعلة تستطيع أن تنقل أفكارهم من حيّز الإمكان إلى حيز التحقق والوجود. الشكل الثاني هو: اعتبار أن المثقف العربي فاعل في عالمه العربي، وسيكون كذلك في المستقبل- إن كان هناك مستقبل - هذا كلام لا معنى له على الإطلاق، يكون المثقف فاعلاً فقط عندما يندرج في فضاء سياسي حر تعبّر عنه أحزاب سياسية مختلفة، قولاً واحداً لا وجود لمثقف بدون وجود فضاء سياسي اجتماعي حر.

* لكن هذا لا يمنعني القول مجدداً أن نظرتك هذه إلى البرجوازية العربية من المآخذ التي قد تؤخذ عليك على عكس نظرتك للبرجوازية الغربية. ما السبب في نظرتك هذه؟

** بالنسبة إلى الثورة البرجوازية الغربية وأعني هنا الثورة الفرنسية تحديداً، هذه الثورة التي ما أزال أراها أعظم ثورة في التاريخ من حيث شموليتها وتكاملها واتساقها مع ذاتها، هذه الثورة قامت بها طبقة مهيمنة وقائدة قدمت إنجازات للبشرية لا يمكن لعاقل أن ينكرها، أما فيما يخص البرجوازية العربية فأصرّ على أنها ولدت موءودة. ولم يكن لديها من الكثافة التاريخية ما يجعلها طبقة، وأظن أنه لم يتح لها أن تؤسس لقاعدة اقتصادية برجوازية، ولا لأن تؤسس دولة بالمعايير البرجوازية على المستوى السياسي والثقافي والأخلاقي. لذا أرى أنها ولدت موءودة من البداية. والذي سارع في وأدها مبكراً تخلف المجتمع من ناحية، وثقل السيطرة العثمانية من ناحية أخرى ، فضلاً عن وصول الاستعمار الأوربي المباشر من جهة أخرى ، هذه الأسباب مجتمعة لم تجعل مما عندنا برجوازية بل فلكلوراً

للبرجوازية ، وهذا الفلكلور هو الذي أنتج هذه الثنائيات لدينا كـالعلم والدين، الإيمان والإلحاد، الحداثة والتقليد أو الموروث.. إلـخ، قـولاً واحداً البرجوازية العربية ولدت تلفيقية ووئدت تلفيقية ومـا اسـتمر منها ظلَّ تلفيقياً، وإلا فما معنى الأصالة والمعاصرة؟ وما معنى الحداثة والتقليد؟ هناك حداثة فقط! لماذا نسعى إلى التقليد؟ لماذا نسـعى إلـى العلم والإيمان معاً مع أن لكل منهما حقلاً خاصاً به مغايراً له؟!

أستطيع أن أضيف أنها تلفيقية في الاقتصاد كذلك، لأنها تنتج شيئاً وتستهلك شيئاً آخر، كما كانت تلفيقية في الثقافة والسلوك، كأن تذهب إلى الجامع يوم الجمعة وتحتفل بالأعياد، في الوقت الذي تـتكلم فيـه باللغة الإنكليزية أو الفرنسية ضمن جدران منازلها!! أو أن تركز على التراث وتستهلك آخر موديلات السيارات الأوربية والأمريكية!

ما هذه التقاليد العظيمة عندما نأكل مستورداً ونلـبس مسـتورداً ونشرب مستورداً، في الوقت الذي نتحدث فيه بلغة امـرئ القـيس أو بلغة عربية مقعرة؟! أعتقد أنه شيء له علاقة بسخريات التاريخ، وهذا ليس واقع البرجوازية العربية فحسب، بل الواقع العربي كله في القرن العشرين باستثناء عبد الناصر، لا شك أنه واقع فيه الكثير من كوميديا التاريخ ومأساته في الوقت نفسه.

*هل أفهم من كل ما قلته إنك من المحبطين أو المتشائمين؟

** ليست القضية كذلك، وإن كان الواقع لا يدعو للتفاؤل، لكـن أليس من كوميديا التاريخ أن يأتيك شخص كصـدام حسـين فيصـبح موازياً لعمر بن الخطاب؟ أو أن تصبح الحرب مع إيران هي القادسية؟ إلى أن يأتيك حاكم عربي آخر فيصبح نسخة عن صلاح الدين، ثم يأتي الثالث ليكون حكيم الحكماء وعالم العلماء وشـيخ المشـايخ!!؟ إنهـا تراجيديا تحاكي القديم، لكن مع الأسف في ظروف الانحطـاط، لـذلك

فهي محاكاة ساخرة تثير الضحك والأسى، ولا تثير الإعجاب على الإطلاق.

* كيف ترى حال العلمانية والعلمانيين في وطننا العربي؟

** أعتقد أن السؤال عن العلمانية في الوطن العربي هو سؤال زائف.

* لماذا؟ هل بسبب غيابها؟

** لا.. لأن العلمانية لا توجد في جوهر مغلق ومرتج بمفتاح صغير يحيل إليها فقط؟ العلمانية كمفهوم متماثل في جملة علاقات أخرى، مثلاً: عندما ترضى السلطة العربية بتطبيق الدستور وسيادة القانون فإنها تدخل إلى العلمانية من باب معين. عندما يتكون لدينا مجتمع مدني نكون قد دخلنا إلى العلمانية من أحد الأبواب كذلك. وعندما نقوم بإلغاء الرقابة سامحين للعقول بالتفكير ندخل إلى العلمانية أيضاً. عندما يصبح عندنا تداول سلمي في السلطة نكون قد طرقنا باباً من أبواب العلمانية، والأمر نفسه عندما ننتج صناعة وطنية جيدة... إلخ.

* هل نفهم من هذا أن العلمانية ليست شيئاً واحداً ومبسطاً؟

** بالتأكيد ليست كذلك.. لا يوجد علاقة مكتفية بذاتها من العلمانية، العلمانية هي ملخص لجملة علاقات حديثة في السياسة والاقتصاد والثقافة.

* هل العلمانية منسجمة مع نفسها أم متناقضة؟ هل هي مع الدين أم ضده؟

* بالتأكيد هي منسجمة مع ذاتها، فضلاً عن أنها تنطلق من الإنسان الحر، والمواطن الحر الذي يمكن أن يكون متديناً أو لا، يقبل بالدين أو يرفضه، إنها تنطلق من مفهوم الإنسان بالمعنى الفلسفي

لمقولة الإنسان، أي أن جميع البشر متساوون في الحقوق والواجبات.. إلخ.

هكذا أتصورها على الأقل ، وليس من خلال المجابهة الصارمة بين الدين أو اللادين، غير أن بعض الفيورباخيين العرب يتصورون أن تطور المجتمع العربي يحتاج إلى العلمانية التي يرونها مجابهة بين الإلحاد والإيمان، متجاهلين أنها علاقة مجتمعية مكوّنة من الدستور والمواطنة والأحزاب السياسية إلى جانب الثقافة والتعليم الحديث، باختصار لا يمكن للدولة العربية أن تكون حديثة إن لم تكن علمانية.

* ثمة سؤال فيما يخصّ الماركسية - بافتراض أنها إحدى المذاهب العلمانية - ألا وهو إذا كان ظهور الماركسية مرتبطاً بظروف موضوعية، فهل يعني هذا أن لا مبرر لوجودها في ظل غياب تلك الظروف؟ أو أنك تراها نظرية سرمدية؟

** لا يوجد نظرية سرمدية، إلا إذا كانت لاهوتاً لا علاقة له بالنظرية، حتى في حال كانت النظرية علماً فإن لها سياقاً تاريخياً معيناً، فإما يمكن أن لا تنطفئ وإما تندرج في مشتقاتها، بهذا المعنى الماركسية ليست علماً وليست أبدية وليست سرمدية. لكن هناك نقطة لا بد من الإشارة إليها، هي أن الماركسية تبقى النظرية الأدق والأشمل التي قامت بتفسير سيرورة الإنتاج الرأسمالي. وهذه السيرورة لا تزال مستمرة، بمعنى آخر هناك بعض علاقات الماركسية ما تزال صالحة حتى اليوم.

* في ظل المتغيرات العالمية ما الذي تراه ما يزال صالحاً منها وما الذي لم يعد صالحاً، أين ترى فضائل الحركات الشيوعية العربية وكذلك أخطاءها؟

** للإجابة على هذا السؤال لا بأس من ضرب بعض الأمثلة. إذا أخذنا الطبقة العاملة وجدنا أنه لم يعد لها ذلك المكان المسيطر الذي كان حتى أواسط خمسينيات القرن الماضي، كما أن المركز الأممي انتهى منذ سقوط الاتحاد السوفييتي. أضف إلى ذلك مجيء الثورة المعلوماتية وما أدى إليه من تغيرات في الاقتصاد، هذه الأمور كلها تحتاج إلى أسئلة ماركسية جديدة.

أعتقد أن مأزق الماركسية التاريخي ناتج عن الفوات التاريخي الذي عانته عندما تحولت إلى (دوغما) مغلقة، ملغية جميع الأسئلة المستجدة في المجتمع الرأسمالي.

أما بالنسبة للماركسية في العالم العربي، فأعتقد أنه منذ البداية كان هناك خطأ كبير، ذلك عندما أخذت هذه الماركسية بمفهوم الطبقة العاملة في بلدان لا توجد فيها طبقة عاملة، وإن كانت موجودة فهي طبقة جنينية، في الوقت الذي كان ينبغي أن تنطلق من فكرة ومفهوم التحرر الوطني، وليس مفهوم الطبقة العاملة، بمعنى كان يجب عليها الانتقال من الشق الاقتصادي المحضّ ، الذي ميّز الماركسية الغربية ، إلى الشق السياسي!

ومن المؤسف أن الماركسيين العرب والأحزاب الشيوعية العربية قد غلَّبوا العقائدي والأيديولوجي على الواقع المشخص، لذلك تجدهم اخترعوا طبقة عاملة ثم اخترعوا لها حزباً ثم اخترعوا لها ديكتاتورية البيروليتاريا إلى آخر سلسلة الاختراعات.

إن هذا النقد الذي انتقدته، وهو نقد موضوعي وضروري، لا يلغي على الإطلاق الدور التنويري الذي لعبته الأحزاب الشيوعية في العالم العربي، ولا يلغي دورها العظيم في نشر الثقافة على المستوى الجماهيري الشعبي، خاصة في الخمسينيات والستينيات من القرن

الماضي، ولا يقلل من بسالة الشيوعيين الذين قاتلوا بشجاعة في كثير من البلدان العربية.

أما بالنسبة لما تبقى من الماركسية اليوم، فلا شك أن هذا سؤال قلق بالنسبة لي، إذ كنت وما أزال أؤمن بأنها النظرية الأكثر ارتقاءً في القرن العشرين، لكن على الرغم من ذلك فإني أقترح ما يمكن أن أدعوه بفلسفة التحرر، وهي أن نأخذ أشياء من كارل ماركس وأن نعطف عليها الجهود الفكرية العربية التنويرية في القرن العشرين، بدءاً من الكواكبي ووصولاً إلى ياسين الحافظ وإلياس مرقص وقسطنطين زريق. بمعنى أن نقوم ببناءٍ نظري جديد قوامه مفهوم التحرر، التحرر الوطني، والتحرر الاجتماعي. أقول ما قلته انطلاقاً من أن التمسك بالكلمات ليس مهماً، مع العلم أنني ما زلت مدمناً على قراءة الكثير مما يكتب عن ماركس والماركسية، غير أنني كما قلت أسعى نحو التحرر من الأسماء. فإذا كانت الفيزياء مثلاً وهي أكثر العلوم تطوراً وازدهاراً وتقدماً لا تنسب إلى شخص معينَ سواء كان لافوزيه أم اينشتاين أم غيرهما، فلماذا نصرّ على عرض التحرر باسم كارل ماركس في الوقت الذي يجب علينا فيه الانفتاح على موروث التحرر الإنساني ككل!؟ وأضيف بأننا إذا لم نقم بهذا فسنقع في نوع من الأصولية وإن كانت هذه الأصولية تدّعي الحداثة.

حقيقة أتمنى على الماركسيين العرب أن يقوموا بنقد ذاتي عميق يعيدون من خلاله النظر في نظريتهم، وأن يحاولوا ما أمكن التجديد فيها، لا شك ثمة محاولات في هذا، مثل محاولة الباحث عطية مسوح، لكنها محاولات قليلة جداً، في المقابل نجد أسماء شهيرة في الماركسية العربية، بعد عام أو عامين من سقوط الاتحاد السوفييتي يتخلون عن ماركسيتهم التي قضوا فيها نحو نصف قرن. السؤال الذي يطرح نفسه

هنا هو سؤال أخلاقي: ترى هل من يتخلى عن ماركسيته بعد عام أو عامين من سقوط الاتحاد السوفييتي كان ماركسياً؟ أعتقد أنه لم يكن ماركسياً على الإطلاق في حياته كلها، وإلا لكان لديه دافع أخلاقي يجعله يجاهد ويقاتل من أجل تطوير الماركسية التي هي هويته الذاتية التي تبناها ردحاً طويلاً من الزمن.

* في الآونة الأخيرة أصبحت بعض القيادات العربية الحاكمة هي من يدعو إلى الإصلاح، من المعروف أن الديمقراطية حامل من حوامل الإصلاح. انطلاقاً من هنا ما مدى جدية هذه الدعوة؟ بمعنى آخر هل يمكن للدولة ـ السلطة (بافتراض أن الدولة في المجتمعات العربية اختزلت بمفهوم السلطة فقط) أن تنتج ضدها الطبيعي؟ أم تراها تسعى إلى ذلك بغية أن تظل قادرة على الاستمرار في ظل اختلال الموازين في العالم؟

** لا يمكن أن يدعو الإنسان إلى الحرية إن لم يكن حراً في بيته، ولا يمكن لإنسان أن يدعو إلى الإصلاح وقد تربى على الفساد، وبالتالي فإن محاولات بعض الأنظمة العربية في الإصلاح هي محاولات إما اضطرارية وإما تلفيقية أو مجزوءة، وفي معظم الأحوال لن تفضي إلى أي شيء.

يقول كارل ماركس: (إن من يريد أن يفهم لوحة فنية عليه أن يكون قد تلقى تربية فنية صحيحة)، يمكن أن نسقط هذه المقولة على محاولات الإصلاح التي تقوم بها بعض الأنظمة العربية، إذ إن من يريد الإصلاح عليه أن يكون قد تلقى تربية إصلاحية رشيدة، لا أن يكون قد تربى على الفساد وأوغل فيه، لأن هذا الفساد لن ينتهي به إلا إلى فساد جديد أشد خطورة وأكثر فتكاً من الفساد القديم، لكن على الرغم من هذا كله إنه لمن علائم الخير أن تشعر بعض الأنظمة العربية

بالحاجة إلى الإصلاح ومحاربة الفساد، على الأقل كي تكون قادرة على مواجهة التحديات الخارجية، الإسرائيلية منها على نحو خاص.

* إذا كانت السياسة كما ترى في غير مكان، ليست أكثر من صراع مفتوح بين القديم والجديد، التنويري والإظلامي، التعليمي والتلقيني.. في حالة كهذه، هل بإمكان السياسة أن تخلق أدباً وأديباً، وأن تنشئ سوقاً من القراءة؟ ثم هل بإمكان الأدب إيجاد سياسة أقل تبعية وضبابية؟

** كنت أتكلم عن مقولات عامة، ولا أتكلم عن السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة، طبعاً كل صراع يؤدي إلى تفجير أسئلة جديدة، ويؤدي إلى التخلي عن شيء قديم والتمسك ببدايات شيء جديد، لكن السياسة بمعنى الصراع، كما جاء في سياق السؤال، لا تتحقق إلا من خلال خلق فرد له ذاتية حرة ومستقلة، فرد قادر على الرفض والقبول والاقتراح والمبادرة، إذ تكوين الفرد، أي البحث عن فرد مستقل الإرادة هو ألف باء السياسة، ودون هذا الفرد المستقل لا يمكن الحصول على قارئ، بافتراض أن القارئ الذي لا شخصية له يقول باستمرار بثقافة الأدعية، وبغياب الفرد المستقل لا يمكننا الحصول على شخصية كاتب، لأن الكاتب التقليدي دائماً يعيد كتابة ما هو مطلوب منه سلطوياً لا ما هو مطلوب منه كواجب مجتمعي أخلاقي، وبالتالي لا يمكننا الوصول إلى مجتمع حديث يطرح أسئلة جديدة، ويفتش لها عن إجابات جديدة، ذلك لأن المجتمع التقليدي هو مجتمع يقيني ومطمئن، ويعتقد أن الحقيقة كلها قائمة في زمن قديم، وما عليه سوى الذهاب إلى ذلك الزمن القديم.

أما هل بإمكان الأدب خلق أو إيجاد سياسة أقل تبعية وضبابية، فأقول إن الأدب ليس حزباً سياسياً أو منظمة ثورية حتى يستطيع

القيام بمهام كهذه، وهي من مهمات الأحزاب السياسية، لكن بمقدور الأدب أن يشير إلى النواقص وأن يلمح إلى الأخطاء وأن يوجّه المجتمع وأهل السياسة إلى ما ينبغي أن يكون.

* نحن لا نملّ من ترداد أن الإسلام عرف الديموقراطية قبل الغرب، وهذا، كما يرى البعض، إسقاط محض.

د. دراج هل مازالت هذه الأحكام مسبقة الصنع والتصورات الشائعة مقبولة اليوم. على الأقل من قبل الفكر التاريخي النقدي؟ هل آن الأوان كي نضع حداً لإسقاط أفكار الحاضر على الماضي؟

** كل فكر موروث يحاول تفسير الواقع انطلاقاً من الفكر ذاته لا يقدم إجابة صحيحة على الإطلاق. وهذا الحديث المكرور لدرجة الضجر عن عظمة الإسلام، وأن الإسلام علم العلوم هو كلام تضليلي لا معنى له على الإطلاق، وإذا كان الإسلام عظيماً إلى هذه الدرجة، فلماذا يعاني المسلمون مُنذ أكثر من ألف عام التدهور التاريخي والانحطاط العلمي، فضلاً عن الانغلاق التاريخي المستمر؟

طبعاً السرّ أو السبب ليس في الإسلام، إنما في المسلمين، فإن ارتقوا فباستطاعتهم عندئذ تقديم قراءة راقية للإسلام، وإن بقوا في انحطاطهم، فإنهم يشدون الإسلام معهم إلى انحطاط جديد.

أكثر من ذلك، فكرة عزل المجتمع الإسلامي عن المجتمع الكوني هي فكرة لن تقدم إلا الدمار للمجتمعين العربي والإسلامي، وطالما أن المجتمع الكوني موجودٌ سياسياً واقتصادياً، فلماذا يصرّ المسلمون على هذه الخصوصية؟ أعتقد أن تأكيد مفهوم الخصوصية يهدف فقط إلى إنتاج وإعادة إنتاج علاقات التبعية وعلاقات التدهور والانحطاط. من ثمّ كيف يكون الإنسان في القرن العشرين والحادي والعشرين ويتحدث عن الشورى؟ أو الشوروقراطية؟ هذا كلام تلفيقي تقوم به

مجموعة من المثقفين والمشائخ المرتزقة. أعتقد أن هذه النزعة الإسمية هي دليل انحطاط، إذ لا يوجد مثقف صادق ونزيه، سواء كان متديناً أم غير متدين، يتمسك بالكلمات مثل الشورى أو الديموقراطية، بل يتمسك بالقضايا التي جعلت العرب في هذا العصر لا يجدون خلاصهم إلا في الشورى كنظرية سياسية، أو لا يعرفون سوى الحديث عن الخصوصية المطلقة، وهو حديث استشراقي ينطوي على الكثير من الاحتقار والمهانة للشعوب العربية والإسلامية.

* في معرض إجابتك قلت إن المسلمين يعيشون مرحلة الانحطاط منذ ألف عام. هل تعتقد أن لموت المعتزلة أثراً في هذا التخلف؟

** ربما، وإن كنت أرى السبب الأساسي هو في ذلك التحالف المستمر بين الدولة والدين السلطوي، الأمر الذي جعل السلطة في النهاية بمستوى يوازي المجتمع ولا يلتقي به، إضافة إلى ثنائية الرعية والسلطان، فكان لابد من تكفير العلوم، وتكفير الحوار، وتكفير الفلسفة، والعقل الطليق، واختصار المعرفة كلها في تأويل ديني سلطوي مغلق ومستبد تأخذ به السلطة.

* فيما يخص عصرالنهضة برأيكم هل كانت أفكار رجال ذلك العصر طوباوية، بمعنى هل كان ثمة وجود لمجتمع ناضج يعي هذه الأفكار، هذا من جهة، من جهة أخرى هل تراهم اختاروا الزمن الصحيح من ناحية الظرف السياسي الموضوعي لنشر أفكارهم.؟

**بالنسبة إلى الشق الثاني من السؤال أعتقد أنهم اختاروا الظرف المناسب لطرح أفكارهم، ذلك بسبب الضعف الشديد في بنية السلطة في هاتيك الأيام، فضلاً عن أنهم كانوا يقرنوا بين الأفكار والتحرر، وهذا ما كان يتطلع إليه الشعب العربي !

أما مأساة المثقف العربي التنويري – طه حسين مثـــالاً – وهــذا جواب الشق الأول من السؤال، فلا يعود إلى غياب برجوازيات فاعلــة فقط، إنما يعود إلى تقليدية المجتمع الموروث عن السيطرة العثمانية، بمعنى آخر انتشار الجهل واستفحاله! أتذكر هنا عندما طرح طه حسين في كتابه الشهير " مستقبل الثقافة في مصر" كانت نسبة الأمية تتجاوز ٨٠% في مصر وحدها! من هنا يحق لنا أن نتســاءل كيــف يمكــن لمثقف أن يكون فاعلاً في مجتمع جاهل لا يعرف القراءة والكتابة !؟

* هل ثمة اختلاف وتباين بين سلفية عصــر النهضــة وســلفية عصرنا الحالي أم هناك نقاط تقاطع وتلاقي ؟

**أعتقد أنه لا توجد أية علاقة بين السلفيتين، وإن كنت أفضــل أن أدعو القوى الأصولية السلفية الموجودة اليوم بالإيديولوجية الدينية الجماهيرية الموسّعة، في الوقت الذي أنسب فيه سلفية عصر النهضة إلى عصر وعقل التنوير،إذ هي حقيقة تنتمي إلــى الخطــاب الــديني التنويري، والفرق بينهما واضح تمامــاً! إذ كــان الخطــاب الــديني التنويري في بداية القرن الماضي يبحث عن الأفق والانتصار، لــذلك كان يقوم بصياغة الأسئلة الدينية انطلاقاً من الحاجات اليومية ومــن وجهة نظر الوقائع الوطنيــة المشخصــة، بينمــا الخطــاب الــديني الجماهيري الموجود الآن ما هو إلا ترجمة أو نتيجة للهزيمــة التــي جاءت عقب حرب عام ١٩٦٧، فمما لاشك فيه إن هذا الخطــاب قــام على أنقاض الهزيمة لا لكي يواجهها، إنما كي يستثمرها ويعيد إنتاجها كهزيمة مفتوحة إلى الأبد، ولذلك فإن هذا الخطاب لا يشــتق الأســئلة الدينية من حاجات المواطن العادية بل يلغي هذه الحاجات المشــروعة ويحولها إلى أسئلة دينية وهمية، كما يهمّش كليــاً أو يغيّــب الأمــور الوطنية تغييباً كاملاً مدافعاً عن الآخرة وأسئلة الغيب وما لا يــرى...

الخ، انطلاقاً مما ذكرتُ نجد أن الكواكبي وعبده والأفغاني... ينسبون إلى عصر التنوير، بينما ينسب من نراهم الآن إلى الظلام والظلامية.

*لكننا في الوقت الحالي رأينا أن القوى الدينية المعاصرة وبفضل الموروث القابع في البنية النفسية للعصر هي التي حررت إيران من نظام الشاه، وهي التي حررت جنوب لبنان من الاحتلال الإسرائيلي، وهتي التي توجّه الضربات الموجعة لإسرائيل في فلسطين..... في ظل غياب شبه كامل للقوى العلمانية!

**يجب علينا أن ندرك أن القوى العلمانية والديمقراطية والوطنية والقومية لم تقم بنقد ذاتي موسّع ولم تستطع بالتالي إعادة تجديد نفسها لتقديم مشروع جديد، وبسبب غياب هذا المشروع الوطني المعارض نمت وازدهرت القوى الدينية الحالية هذا من جهة، من جهة أخرى ومع الاحترام الشديد جداً لكل الشهداء الذين ذهبوا في سبيل جنوب لبنان وفلسطين ومناطق أخرى، لا أستطيع أن أقنع نفسي بأن المشروع الديني هو الذي سوف ينقذ العالمَ العربي من انحطاطه... يستطيع العنصر الديني في حالات التحريض والاستشهاد أن يوجّه ضربات موجعة إلى إسرائيل والأمريكان، لكنه لن يكون قادراً إطلاقا على بناء مجتمع حديث له علاقة بالمجتمعات الإنسانية المعاصرة والدليل على ذلك ملموس، إذ يستطيع ابن لادن كما يُقال- وإن كنت شخصياً أشك في ذلك – أن يضرب الأمريكان في نيويورك، لكنه لم يستطع القيام بأي شيء ينهض فيه بأفغانستان، على العكس من ذلك، حولّها إلى مجرد أطلال وبقاع موحشة! وإذا أخذنا مثلاً آخر كالقوى الإسلامية في السودان الذي هو مخزن الغذاء العربي والإفريقي كما يُروى، مع ذلك لم ينتج سوى المجاعة المستشرية والفقر المدقع والتقاتل بين الشمال والجنوب.

كذلك حكمت القوى اللاإسلامية مدة معينة في الجزائر من غير أن تقدم أداءً أفضل من السلطات السابقة! وإذا انتقلنا إلى الإيرانيين نجد أنهم على الرغم من خطابهم الموسّع، لم يقدموا أي شيء باستثناء المساوامات التي لا نهاية لها للولايات المتحدة الأمريكية... إذاً لماذا سأدافع عن القوى الدينية الحالية بدلاً من المعايير الكونية الصالحة لكل البشر كالمواطنة والمساواة والحقوق... ولا أدري لماذا يصرّ المسلمون على نموذج إسلامي.؟ فضلاً عن أن مثل هذا النموذج المفترض يحيل غالباً إلى الماضي! ناهيك عن أنه ليس عندنا كتابة موضوعية للماضي !!

وإذا عُدنا إلى الماضي سنجد أنه كان عندنا ازدهار عندما كانت الدولة قوية وليس الإسلام، خذ مثالاً، معاوية أنتج شيئاً مهماً عندما كانت لديه دولة قوية وسلطة سياسية قوية، مع أن معاوية لم يكن متديناً! من جهة أخرى إذا أخذنا خليفة متديناً جداً كعمر بن عبد العزيز نرى أنه لم يقدم شيئاً! وإذا تساءلت عنْ ماهية البرهان على أن العصر الذهبي للإسلام هو عصر الخلفاء الراشدين، مع كامل محبتنا واحترامنا لشخصيات عظيمة كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب... سأجد نفسي مضطراً للتساؤل من جديد كيف يكون هذا العصر- عصر الخلفاء الراشدين – ذهبياً، أي قائماً على المبادىء الإسلامية الحقة، ويذهب فيه عمر قتيلاً وعثمان قتيلاً وعلي قتيلاً.؟!! أعتقد أنه يجب علينا إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي من وجهة نظر موضوعية، ونبيّن أنه كان عظيماً عندما كانت هناك دولة قوية، بنية قوية، لا علاقة لها بالدين، قادرة على الفعل والحركة والتغيير.

*تحويل الدين إلى إيديولوجية ألا يغيّر.؟

**ينتج قوة تحريضية فقط، كما رأينا في غير مكان من هذا الحوار، دعني هنا أستطرد وأقول لعل الحملة الشرسة التي قادها كثيرون ضد طه حسين في العشرينات من القرن الماضي وكذلك السبعينات، خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧، لا تعود إلى منهج ديكارت، ولا إلى قضايا التنوير، وإنما إلى المنطق الداخلي الذي كان قائماً في دراسته، بمعنى المنطق الذي يطالب بكتابة جديدة للتاريخ العربي الإسلامي، اعتماداً على الموضوعية المبرأة من التشيع والتحزب المسبق ولهذا رُفض رفضاً كاملاً، ومن المؤكد أن العرب أو السلطات العربية لا تريد إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي بحيث نميّز فيه ما بين الوهم والحقيقة.

*على الرغم من هذا ألسنا بحاجة إلى قطيعة ابستمية مع تراثنا.؟

**عندما يتطور العقل وإمكانيات العقل والمساءلة والتمييز تظهر بداهة إشكالية القطيعة المعرفية (الابستيمية) بين الثقافة العربية المعاصرة والموروث القديم، لكن طالما أنه لا يوجد تطور في العقل السياسي والمعرفي وفي الحراك الشعبي فإن كلمة القطيعة لا معنى لها على الإطلاق، لكن عندما يصبح لدينا الحراك المطلوب فإن القطيعة ستظهر كحاجة، وليس كحاجة علمية فقط إنما كحاجة مجتمعية.

*في إجابتك على السؤال الأسبق ربطت ظهور الظلامية بهزيمة ١٩٦٧، غير أن المفارقة تكمن في أن خطاب سيد قطب في مصر قبل ١٩٥٢ غير خطابه بعد ١٩٥٢، بمعنى انه لم يكن مرهوناً بهزيمة ١٩٦٧، وكذلك خطاب مصطفى السباعي في سوريا قبل وحدة ١٩٥٨، هو غير خطاب سعيد حوى بعد آذار١٩٦٣؟!

**دائماً هناك صلة وثيقة بين النص والسياق، سواء كان النص دينياً أم أدبياً أم سياسياً..كل نص مهما كان لونه وطبيعته يتأثر بالسياق الذي قام فيه، فسيد قطب في أربعينات القرن الماضي كان ناقداً أدبياً وكان يكتب مقالات أدبية في مجلة الرسالة. لكنه كرد فعل على السياسة الناصرية التي ضيّقت الخناق كثيراً على الحريات العامة ملغية العمل السياسي سواء كان إسلاميا أم شيوعياً... هذا كله جعل من سيد قطب يغير مواقفه ويكتب كتابه معالم في الطريق وعن الجاهلية الجديدة... معنى ذلك أن ظاهرة سيد قطب هي أثر و رد فعل شديد على الفترة الناصرية. أما بالنسبة لمصطفى السباعي في سورية - في الخمسينات - كان يعتبر أكثر تقدمية بما لا يقاس من كثير من التقدميين أو بقايا التقدميين اليوم، إذ كان يتحدث عن الاشتراكية وعن التعددية السياسية، وكان يقبل بالبرلمان وبالانتخابات وبالمجتمع المدني ... جميع هذه الأفكار هي انعكاس للسياق، سياق السلطة والسياق التاريخي للأمة العربية، ما يطرح الآن هو تعبير عن الهزيمة، أما ما كان يطرح سابقاً فقد كان تطلعاً نحو الاستقلال والتحرر سواء كان الخطاب قومياً أم ماركسياً أم دينياً ... هذه الخطابات جميعها كانت تبحث عن أفق وتؤمن بالمستقبل، أما الآن فلا أحد يبحث عن أفق أو يؤمن بمستقبل، وإنما الأغلبية تغوص في صيرورة من التفكك والاستنقاع لا نهاية لها.

*في مطلع عصر النهضة كان ثمة الكثير من رجال الدين الذين استنكروا دعوات الظلاميين على نقيض اليوم. ما تفسيرك لهذه الظاهرة.؟

**المثقف العربي تقليدياً جاء من "الشيخ ... ومقولة المثقف من حيث هي، هي مقولة حديثة ظهرت في أوروبا في نهاية القرن

السادس عشر. وبدأت تنتشر في العالم العربي في بداية القرن العشرين أو قبله بقليل.. هذا الشيخ التقليدي الذي استمر في التاريخ العربي لقرون طويلة ، ولا يزال ، أنتج في داخله بسبب الهيمنة الاستعمارية والآثار السلبية للسيطرة العثمانية تناقضاً داخلياً، خصوصاً عندما نظر الشيخ التقليدي إلى الغرب وتقدم الغرب ومعارفه، تمرد هذا الشيخ – إذا أردتَ – على نفسه منقسماً إلى قسمين: مثقف سلطوي تابع إلى ما هو قديم يغيّب المشخص ويحتفي بالآخرة، وشيخ حديث – إذا أردتَ كذلك – أو مثقف هجين هو نصف شيخ ونصف مثقف حديث، اشتق أسئلة الدين من الواقع، بسبب ذلك ذهب الإمام محمد عبده إلى أفكار سبنسر، وقرأ الطهطاوي أفكار جان جاك روسو، ولذلك تطلع قاسم أمين، وهو إنسان متدين، إلى حقوق المرأة...

من كل ما ذكرته سابقاً يجب أن نعلم أن الخطاب الديني لم ينتج من حيث هو تحرر الإنسان أو الدعوة لمثل هذا التحرر في مطلع القرن العشرين، إنما انفتاح الفكر على الواقع هو الذي أنتج هذه المقولات، وقد ساعد على ذلك وجود دولة ضعيفة، حريات نسبية، سيطرة استعمارية... الخ.

*مهما تكن جذرية التيارات الإسلامية اليوم، هل ينبغي أن ننظر إليها دائماً وكأنها تنتمي إلى حلقة استعادة السلطة / الزمانية، المكانية / أم أننا نشهد حركة ذات طبيعة ومدى جديدين، بمعنى حركة تستجيب لظروف لم تعهد من قبل في تاريخ علاقات الإسلام، والدول، والمجتمعات.؟

**ليس الجواب على هذا السؤال بهذه البساطة، ذلك أن الحركات الإسلامية مجموعة عناصر، وإذا لم ننظر إلى جملة العناصر التي كوّنت الحركات الإسلامية فإننا لن نستطيع أن نفهمها..

أولاً:هناك الخيبة الشديدة من الدول التي ادعت الحداثة والقومية والتحرر، (مكرراً) هناك خيبة شديدة...

ثانياً:هناك الشعور بالنقص إزاء الأوروبي المتفوق والمنتصر....

ثالثاً:هناك حنين إلى الماضي الذي كانت فيه الحياة بسيطة متقشفة وفقيرة ضد هذا الاستهلاك الفاجر الموجود كإيديولوجية وليس موجوداً كإمكانية في العصر الذي نعيش فيه ... أضف إلى ذلك انتشار الجهل الذي ينتج قراءة جاهلة للنص الديني، فضلاً عن دور الولايات المتحدة وحلفائها بعد عام ١٩٦٧ في استغلال الدين الظلامي، ومن يرجع إلى بعض مقالات بريجسنكي عام ١٩٧٤م يجد جملة تساؤلية: "كيف يمكن للأمريكان أن يستخدموا العامل الإسلامي في هزيمة وإسقاط الحركات التحررية في العالم العربي والإسلامي". وهذه الجملة لها دلالة.

*من المسلم به أن عقلانية العلوم الاجتماعية – حسب تعبير أركون – ومنهجيتها شائعتان في المجتمعات الأوروبية – الغربية أكثر من شيوعهما في المجتمعات العربية والإسلامية، ومما لا شك فيه أن هذه العلوم نشأت منذ زمن بعيد وقد رافقت ووجهت التطور الصناعي والعمراني والسياسي والقانوني والمؤسساتي للمجتمعات الأوروبية. وهذا ما لم تشهده المجتمعات العربية والاسلامية حتى الآن.

الأسئلة التي تفرض نفسها هنا: أ-إذا أخذنا هذا التفاوت التاريخي بعين الاعتبار وأسقطناه على ما يراد اليوم من حوار للحضارات كيف يمكن لهذا الحوار أن يتم وكل هذه المسافة التاريخية العقلانية / العلمية بيننا وبين الغرب.؟

ب-إذا لم نقف جدياً أمام هذا التفاوت هل يمكننا أن نتحرر من تفسيراتنا الخاطئة التي تقيم التضاد المطلق بين شيئين: أي بين

الإسلام " المضاد " للعلم والفلسفة والعلمانية- بحسب زعم البعض - وبين الغرب المحبذ لهذه القيم والحاضن لها.

**الثورة البرجوازية الأوروبية ظهرت منذ البداية مدعومة من قبل البحث النظري أو من قبل المفكرين وبذلك لن نستطيع الفصل بين الثورة البرجوازية الغربية وبين فلسفة العلوم، ولوك، وكانت، وهوبز، وجان جاك روسو .... إذاً كان هناك في المشروع الأوروبي نوع من التكامل والتكافل بين السياسي والثقافي ولا يزال هذا التكافل قائماً حتى اليوم، بدليل أن ميتران (رئيس فرنسا الأسبق) - مثلاً - جعل من ريجيز ديبريه مستشاراً ثقافياً له. وكان يستعين بآلان تورين، وإريك لورو، وفي الغرب عندما ظهر ما يدعى بالنظام الدولي الجديد لمع نجم فوكوياما وهنتنغتون وبرنارد لويس ... إذاً هناك تحالف (مضمر أو معلن) بين الثقافي والسياسي من حيث هو تقليد تاريخي لا كشيء مخترع وخاضع للمصادفة، بينما هذا الشيء غير موجود في العالم العربي لسبب بسيط هو إن تقدم العلوم سواء كانت علوماً اجتماعية أم علوماً بالمعنى الدقيق يحتاج إلى سلطة وطنية ديمقراطية تقبل بحرية البحث.. تتطور العلوم الاجتماعية عندما لا يكون هناك رقابة، وعندما يكون للدولة شرعية تحاول توطيدها بمعرفة من خارجها، وتتطور العلوم بتحولها إلى قوة منتجة، الأمر الذي يُحيل على الدولة الوطنية مسؤولية.

ما حصل في الدول العربية هو أن الرقابة ماتزال هي القانون المسيطر وبذلك تتحول العلوم إلى فلكلور للعلوم، بهذا يكون عالم الاجتماع الذي لا يستطيع الاتصال بالمواطنين وسألهم أسئلة حرة فلكلورا لعالم الاجتماع، والفيلسوف الذي لا يستطيع أن يعيد صياغة القضايا والأمور السياسية من منظور فلسفي حر هو فلكلور

للفيلسوف، وعالم الدين الذي لايناقش النص الديني من وجهة نظر التراكم المعرفي في حقل الدين وإنما من وجهة نظر مصالح السلطة هو فلكلور لعالم الدين، بهذا المعنى فإن السلطة العربية هي فلكلور للسلطة بقدر ما أن العلوم الاجتماعية في العالم العربي هي فلكلور للعلوم، أكثر من ذلك، تحتاج الدول إلى العلوم عندما يكون لديها مشروع مجتمعي بنياني ذا تطور مفتوح، لكن عندما تكون الدولة بوليسية وقامعة فإن علمها الوحيد هو علم البوليس، ولذلك فإن رجل البوليس هو العالم الأكثر أهمية في المجتمع مثلما أن رجل الأمن هو من كبار الأكاديميين مثلما أن الأمن هو علم العلوم، بهذا المعنى نجد أن فلكلور السلطة مضافاً إليه فلكلور العلوم في مجالات مختلفة لا يستطيع إطلاقا أن يحاور الغرب لا في العلوم ولا في خارج العلوم، من هنا تأتي تلك المأساة الكبيرة التي يعانيها المبدعون العرب ذلك أنهم إما أن يلتزموا الصمت ولا يقدموا شيئاً، أو أن يقدموا الشيء الكبير ثم يعقبه الصمت بسرعة كحال المبدع الكبير جمال حمدان، أو أنهم يؤثرون المنفى حيث يتحولون إلى مستشرقين بشكل أو بآخر. هذا بالنسبة إلى الشق الأول من السؤال، أما فيما يخص الشق الثاني منه أرى أن هناك نوعاً من المنطق الاطلاقي أو المنطق الكلي الذي يخترع واقعاً ويخترع المفاهيم، كأن يرى الإسلام علماً خالصاً، وهذا الكلام ليس له معنى، وبالتالي يحوّل الغرب إلى شرّ خالص، وهذا نوع من التجريد، والتجريد لا يقبل الدراسة، إنما الدراسة تبدأ من الجزئي والمشخص والعياني، وطالما أننا لا ننظر إلى الغرب كشيء مشخص وعياني فإننا لا نفهم منه شيئاً، وإذا لم ننظر إلى أنفسنا كعرب ومسلمين من خلال الجزئي واليومي والمشخص والعياني فإننا لن نفهم شيئاً مما يجري حولنا.. بؤس الفكر الإسلامي المعاصر أنه

يتعامل مع الكليات، الكليات لا تقول شيئاً، العلم يبدأ من المجزوء والقياسي ...

*لكن أرسطو يقول: " لا علم إلا بالكليات "!!

**دعنا من أرسطو الآن.. العلم لا يبدأ إلا من المجزوء، هذا هو حال الفيزياء وحال الكيمياء وحال الرياضيات وحال علم السياسة أيضاً، فعالم السياسة الحقيقي يبدأ من مفهوم المواطن، لا يبدأ من مفاهيم الحق والخير والعدالة والمساواة لأنه سيصل إليها لاحقاً وذلك انطلاقاً من دراسة الإنسان المشخص لوضعه الحياتي المشخص.

أستطيع أن أضيف أن منطق الكليات هو منطق ما قبل المعرفة مثلما أن المجزوء هو منطق ما بعد المعرفة.

*دائماً نطالب بإعادة تقييم العقل الديني، ألا يحق لنا أن نتساءل: تُرى أليس عقل التنوير بحاجة إلى إعادة تقييم ونقد؟ أم تراه بلغ طور التكوين.؟ أين ترى مأساته وهزيمته.؟

**بالتأكيد بحاجة إلى إعادة تقييم بغية إكمال نواقصه، لاشك أن عقل التنوير كان مشغولاً بمشروع، وهذا المشروع مجزوء ومليء بالتناقضات، حتى في أكثر أشكاله ارتقاءً كان لديه الكثير من النواقص والثغرات والأسئلة المؤجلة.

أستطيع أن أورد هنا أنه كان من فضائل عقل التنوير أنه نص مفتوح، ليس نصاً مفتوحاً بالمعنى الأدبي أي كجملة مقولات، بل مفتوح على الحياة، كأن يبدأ من قضية المرأة وهي قضية مشخصة كما فعل قاسم أمين، أو أن يبدأ بمشكلة التعليم ومحاربة الأمية كما فعل طه حسين، أو أن يبدأ من مشكلة القانون ودولة الدستور والمؤسسات كما فعل لطفي السيد ... ما ميّز هذا الفكر أنه كان مشروعاً مجزوءاً ومليئاً بالتناقضات لكنه كان مشروعاً مفتوحاً على الواقع وعلى

الأسئلة الواقعية، وأعتقد أن مأساة هذا الفكرهي أنه هُزم أمام الإيديولوجيات المغلقة مثل الإيديولوجية الماركسية والقومية التي بدأت من الكليات ولم تبدأ من اليومي المجزوء، ولهذا فإن هزيمة الفكر التنويري يمكن أن يقال أنها بدأت، بشكل أو بآخر، مع الثورة الناصرية.

* هل نستطيع أن نضيف إلى مأساة هذا الفكر مأساة أخرى ألا وهي أنه لم يتمأسس.؟

**يعني بقي مشروعاً لم يكتمل مع الأسف، واليوم لا يمكن إكماله إلا من خلال سد الكثير من الثغرات السابقة كأن نوحّد أكثر بين العقلانية والتحرر الوطني أو أن نبني نموذجاً فكرياً ثقافياً وطنياً يستلهم الثقافة الكونية مع إبقائه على الخصوصية الوطنية على عكس طه حسين الذي طالب بمحاكاة الغرب ملغياً الفروق كلياً بين مصر وأوروبا.

*دعنا نطوي أسئلة الفكر لنمضي ما تبقى من حوارنا في أجواء الأدب ونقده.

د. دراج في ظل اختلال الوضع العالمي أي جنس أدبي أقدر على التعبير. هل هو الرواية؟ أم الفضاء الشعري.؟ أم القصة.؟ أم المسرح.؟

**أعتقد أنه ليس فقط انطلاقاً من اختلال الوضع العالمي، بل انطلاقاً من الواقع العربي، الجنس الأدبي الوحيد القادر على التعبير هو الرواية والسبب هو في غاية البساطة، ذلك لأن جميع العلوم الاجتماعية النظرية لا تتطور ولايمكن أن تتطور إلا في فضاء حر و ديمقراطي وهذا غالباً غير متوفر في عالمنا العربي، فضلاً عن أنه بحاجة إلى سياسة ثقافية وعلمية لم تعودنا الدول العربية على

وجودها، مع العلم أنه لا يوجد تقدم في أي علم من العلوم إلا انطلاقاً من سياسة وطنية علمية هي امتداد للسياسة الوطنية بشكل عام.

بالعودة إلى الرواية أقول إنها تتميز بأمرين: الأوّل منهما: إنها لا تحتاج إلى أجهزة الدولة، مثلاً عالم الاجتماع كي يطرح آراءه على الرأي العام هو بحاجة إلى إذن من الدولة، أما الروائي فيكتب روايته ملتفاً بعزلته ملتحفاً بأفكاره لا غير.

الأمر الثاني: الرواية فن ماكر ومراوغ يستطيع أن يقول غالباً ما يريد دون أن يستفزّ الرقابة، وبهذا نجد الروائي يخلق من الفضاءات المتخيلة ما يشاء ويرّحل قضايا الحاضر إلى أي زمن آخر، مثلاً عندما كتب جمال الغيطاني عن المستبد في الزيني بركات من غير أن يتطرق إلى العالم العربي بعد ١٩٦٧ بل رّحل مواضيعه إلى القرن السادس عشر، وكذلك عندما اخترع عبد الرحمن منيف مدينة موران بانياً منها إمبراطورية النفط محيلاً النظر إلى واقع النفط العربي دون أن يستفزّ أحداً ... إلى آخر الأمثلة، فضلاً عن أن الرواية تستفيد من علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم اللغة وعلم النفس ... ثم تدمج هذه العلوم كلها في فضاء روائي متخيل، لهذه الاعتبارات مجتمعة أجد أن الرواية هي أكثر الأجناس الأدبية مقدرة في التعبير عن الواقع العربي، هذا إن لم تكن هي الجنس الكتابي الوحيد الذي يساعدنا اليوم على فهم وقراءة واقعنا العربي.

*كأن إجابتك هذه كانت انحيازية وغير موضوعية وإنما أتت من كونك ناقداً أدبياً في مجال الرواية بالدرجة الأولى، بدليل أن ما بقي من الذاكرة الجمعية للعرب من أعمال أدبية فنية فيما يتعلق بهزيمة ١٩٦٧ – مثلاً – هي مسرحية حفلة سمر لأجل ٥ حزيران لسعد الله

ونوس وقصائد نزار قباني هوامش على دفتر النكسة، في الوقت الذي لا تذكر فيه الذاكرة الجمعية العربية ولا رواية في هذا الخصوص.؟

**على كلٍ أنت ذكرت مثالين متميزين، من غير أن ننسى أن المسرحية تحتاج إلى جمهور وهذا الأخير يحتاج إلى مسرح ومن ثمً رقابة على عكس الرواية، وبالنسبة إلى الشعر من هو الشاعر الذي يستطيع أن يصوغ الوعي العربي على اتساع مساحته مقدماً لنا عملاً شعرياً يقرؤه الجميع! أو أن يقدّم مسرحية كبيرة كسعد الله ونوس !!

هذا ولن ننسى أن قباني وونوس أتيا في سياق مختلف عن سياق اليوم، وعلى الرغم من كل ما سبق ذكره لا يستطيع الشعر وإن كان موجوداً أن يعبّر عن الواقع العربي بتفاضيله ودقته كما تعبّر عنه الرواية. مثلاً من يريد أن يفهم الواقع المصري اليوم يجد صعوبة في فهم هذا الواقع من خلال كتاب في الاقتصاد أو في علم الاجتماع أو في علم السياسة، لأن ذلك الكتاب لن يشرح له الواقع المصري بشكل متكامل، لكنه إن قرأ روايات صنع الله إبراهيم وجمال الغيطاني ومحمد البساطي وبهاء طاهر يستطيع أن يأخذ فكرة دقيقة عن الواقع المصري وعن نزوع هذا الواقع، وهنا يجب أن لا نغفل أن الرواية لا تتحدث فقط عن الحاضر بل وعن نزوع الحاضر أيضاً وهذا ما لايوجد في الشعر، لكنه قد يوجد في مسرحيات كبيرة.

*إذا كان باختين يتعامل مع الرواية في شروط تكونها وفي الشروط المستجدة التي تفرض تجدد تكونها، ولوكاتش يتعامل معها من حيث أنها تنموذجت في القرن التاسع عشر، كيف يتعامل معها الناقد فيصل دراج.؟

**أتعامل معها انطلاقاً من ثلاثة أمــور، الأمــر الأول: أن تقــوم بقراءة نظريات الرواية جميعها، بعد هذا يجب على الناقد أن ينســاها وإلا وقع في محاكاة وتقليد الآخرين.

الأمر الثاني: القيام بقراءة الرواية العربية من خلال تاريخ التطور العربي الشامل في القرن العشرين، فمن السخف قراءة الرواية كشيء منفرد، ولا نستطيع أن نكوّن رؤية خاصة بالروايــة العربيــة إلا مــن خلال قراءتها في ســياق علاقتهــا بــالتطور الاجتمــاعي والثقــافي والسياسي العام للعالم العربي.

الأمر الثالث: عندما تقبض على هذه الخصوصية، أي كيف تكوّن النص الروائي العربي في القرن العشرين تســتطيع أن تحلــل البنيــة الروائية انطلاقاً من منظور خاص.

* د. دراج تقول إن الواقعية أخذت شكلها العقلانــي عنــد طــه حسين ومحمد مندور، في حين أنها أخذت شكل " الالتزام" فــي الأدب عند رئيف خوري، إلى أن أخذت شكلها الأخير والناقص عند محمــود أمين العالم وحسين مروة. لماذا خصصت الأخيرين بالنقص في الوقت الذي بدا أنك أطنبت على الآخرين.؟

** لست متأكداً إن كنتُ قد قلت ذلك، وإن كنت قلته فعــلاً، فأنــا أقصد إن طه حسين كان مفكراً قلقاً يقدّم الفكرة ثم بعد فترة لاحقة يعيد النظر فيها ويطورها مضيفاً إليها عناصر غريبة عنها، وبالتالي فــإن نقده الأدبي هو نقد هجيني بمعنى ما، إذ يأخذ أشــياء مــن الواقعيــة وأشياء من التراث وأشياء أخرى من مدارس فنية متباينة ثم يقدم لنا نصاً نقدياً مفتوحاً غير قابل للانغلاق. محمد منــدور كــان يســتأنس بالواقعية كمنظور إيديولوجي عام لكنه يأخذ مفاهيمــه النقديــة مــن المدارس الفرنسية التنويرية، وقد يكون الحوار الذي كان موجوداً بين

المقولات الفنية الفرنسية الأكاديمية – إن صح التعبير – وبين التوجه السياسي الديمقراطي الذي كان سائداً هو الذي جعل من نص منـدور نصاً مفتوحاً وواسعاً. رئيف خوري كانْ ماركسـياً وشـيوعياً، لكنـه متمردٌ، فهو قومي وماركسي وعندما اختلف مع الشيوعيين من أجـل قضية فلسطين احتفظ بمنظوره الوطني القومي الخاص به وابتعد عـن الشيوعية (من المعروف أن الحزب الشيوعي السوري اللبناني لم يدن قرار تقسيم فلسطين في حينه، لكنه عدل عـن قـراره فيمـا بعـد – المحاور) أي كان لديه باستمرار القدرة على الاختيار، وهـذه القـدرة كانت موجودة عند طه حسين ومحمد مندور.

أما عندما أتحدث أو أنتقد محمود أمين العالم وحسين مروة فأنا لا أنتقدهما كشخصين وإنما كتيار إيديولوجي هو التيار الماركسـي كمـا تجلى في النقد، وهو تيارٌ كثيراً ما سوّد (أي جعل سيداً) الايـدولوجيا على حساب الفني، وهذا أمر مرفوض وغير مقبول!

فضلاً عن أنه كثيراً ما أعلى من الإيديولوجي المباشر على حساب القيمة الفنية ولهذا فإنه لم يكن قادراً على إعطاء أحكام فنية تقويميـة صحيحة، لأنه كان يبدأ من السياسي والإيديولوجي ليصل لاحقـاً إلـى الأدبي والفني ولهذا بدا نجيب محفوظ في كتابات محمود أمين العـالم الأولى مجرد كاتب برجوازي صغير متشائم بينما أثنـى كثيـراً علـى رواية الأرض لعبد الرحمن الشرقاوي، وكثيراً ما قام حسـين مـروة بتجميل صورة مجموعة من الشعراء والقصاصين الصغار.. أعتقد أن نقل التحزب من الإطار السياسي إلى إطار التقويم الأدبي والفنـي لـم يسعف كثيراً النقد الماركسي وبالتالي لم يقدم شيئاً مهماً في الأعمـال الأدبية والفنية العربية، لهذا بقي نقداً مجزوءاً أو منقوصاً.

*إذا كان كل تحول اجتماعي حقيقي يطرح أسئلة جديدة وفي إطار هذا التحول يولد الأدب. بعد هذه التحولات الدراماتيكية في البنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في صميم المنطقة العربية والمواطن العربي. أين تجد ولادة هذا الأدب.؟

**هذا سؤال استبصاري، ولا أدري إن كنت قادراً على الاستبصار.. أعتقد أنه لا يوجد أدب يولد ولادة مباشرة منقطعة عما سبقه، لكن بالتأكيد هناك تحولات مستمرة في الأدب...

*هل هذه التحولات بالضرورة هي ملازمة ومزامنة للتحولات التي ذكرتها في سؤالي السابق.؟

**غالباً ملازمة، لأعطك مثالاً: الرواية العربية منذ بداياتها وحتى عام ١٩٩٩ أو بعد ذلك بقليل كانت تؤمن بمفهوم التقدم وتحتوي على كثير من التفاؤل بالمستقبل، لذلك كنت تراها تضع شخصية " الصبي" أو " الولد " وهو ولد ايجابي، هذا مانجده في رواية زينب لـ (محمد حسين هيكل) وفي رواية عودة الروح لـ (توفيق الحكيم) وفي رواية الأرض لـ (عبد الرحمن الشرقاوي) وفي رواية ما تبقى لكم لـ (غسان كنفاني).. مفهوم الصبي منطقياً يدّل على المستقبل ولذلك غالباً ما يأخذ صفات جميلة وايجابية جداً، كأن يكون ذكياً وحساساً ورهيفاً كما في زينب، أو أن يكون شعلة من الحركة والذكاء كما في عودة الروح، أو أن يكون متحدياً وصارماً كما في ما تبقى لكم.. منذ عشر سنوات ومع دخول العالم العربي طور الانهيار اختفت هذه الشخصية لتظهر شخصيات جديدة كالأصم والأبكم كما ظهر في رواية "ليلة عرس" أو كالمسوخ في أعمال محمود الورداني، أو كأن تكتب رضوى عاشور عن الأطلال والظلال، أو كأن يكتب بهاء طاهر عن انسان لا ينتظر شيئاً.. منذ عقدين من الزمن على الأقل أخذت الرواية

العربية تُستلهم من فكرة المغترب المستسلم. على الأقل كـان سـعيد مهران (في رواية اللص والكلاب) مغترباً متمرداً !؟ علـى كـلٍ هـذا المغترب الذي تكتب عنه الرواية العربية هو مغترب ينجرف مع التيار السائد، بهذا المعنى أرى أن الرواية العربية تعبر عن تحولات الواقع، لكنني ألاحظ أنها وصلت نسبياً إلى نوع من الانغـلاق، إذ هـي منـذ عشرين عاماً أو أكثر تعتمد على مفرد مغترب يسير نحو الاضـمحلال. معنى هذا أنها لم تستطع العثور أو الوصول إلى صيغة جديدة تعبر بها عن المتحولات الأساسية التي يعيشها العالم العربي، وعلى الرغم مـن هذا هناك بدايات تحاول أن تفتح نوافذ جديدة في هذا الواقع الذي يبدو مغلقاً، نجد هذه المحاولات في الرجوع إلى الوثائق التاريخية كما فعل ممدوح عدوان في رواية أعدائي، أو محمود الورداني في رجوعه إلى تاريخ مصر قبل ثورة عبد الناصر أو ثورة عرابي.

* الناقد المغاربي د. بوشوشة بن جمعة يقول:" النزعة التفاضلية (بين روايات المغرب العربي ومشرقه) ممارسة ومكرسـة مـن قبـل المشارقة مبدعين ونقاداً، والذين يحصدون الرواية العربية هـم فـي الرواية المصرية، وإن تجاوزها فلكي يشير إلى بعـض التجـارب أو بالأحرى النصوص السورية أو اللبنانية، متجاهلين بذلك ما يمور بـه المشهد الإبداعي المغاربي من تجارب في شتى تشكلات الفعل الإبداعي عامة والروائي منه خاصة".

د. دراج ما رأيك فيما ذهب إليه د. بوشوشة.؟

**في كلامه الكثير من الصحة، لكن يجب أن نشير إلى أمـرين، الأمر الأوّل: إن مركز الرواية العربية كان ولا يزال ولأسباب لا علاقـة لها بآراء النقاد هو القاهرة، هذا معطى تاريخي، فعندما نتحـدث عـن الرواية العربية نقول إن المؤسس هو محمد المويلحي وإن تجاوزنـاه

نقول محمد حسين هيكل، وإذا تحدثنا عن صعود الرواية العربية تحدثنا عن نجيب محفوظ، فإن وصلنا إلى تجديد هذه الرواية في المرحلة الما بعد المحفوظية ذكرنا صنع الله إبراهيم وجمال الغيطاني وبهاء طاهر، ومن سوريا حيدر حيدر، إذاً هذا معطى تاريخي لانخترع نحن فيه مشرقاً يكتب الرواية ومغرباً لا يكتب الرواية!

الأمر الثاني: هو عبارة عن بطاقة شكر وامتنان للرقابات العربية ولجامعة الدول العربية التي تتحدث عن التكامل الثقافي العربي وبغية تحقيق هذا التكامل على شكله الأمثل (بتهكّم مرّ) نجدها تضع كماً من الرقابات والعراقيل على حركة الكتاب العربي بشكل عام، بحيث لا يمكن لناقد مشرقي أن يحصل على رواية مغربية إلا بالمصادفة.

*لكن بوشوشة يضيف أن النقاد حتى في معرض القاهرة للكتاب يشيحون بوجوههم عن الأجنحة المغاربية مكتفين بالجناح المصري وبعض الأجنحة المشرقية.

**على الصعيد الشخصي أبحث باستمرار عن الرواية المغربية وأفتش عن أصدقاء كي يقولوا لي ظهرت رواية مغربية هنا أو هناك، لكن هذا الأمر لا يغير كثيراً في المشهد النقدي، فبلد مثل تونس فيها بعض الروائيين الجيدين لكنهم قلائل جداً، والجزائر فيها الشيء نفسه، أما الحالة في المغرب فهي أفضل، لكنها لا ترتقي إلى المستوى المصري أو السوري أو اللبناني.

* الرواية جنس أدبي محدد تاريخياً، و(الأدبي) شكل إيديولوجي، و(الإيديولوجي) لا يدرك إلا في وظيفته في صراع اجتماعي محدد تاريخياً أيضاً« كما تقول. تُرى لماذا حددت الأدبي بالإيديولوجي ونحن ندرك أن الإيديولوجية تموت بمرور مرحلة زمنية معينة، إذ لا وجود

لإيديولوجية صالحة لكل زمان ومكان، فيما يفترض أن يكون العمل الأدبي الجيد عكس ذلك؟

** حددتُ الأدبي بالإيديولوجي، لأنه لا يوجد عمل أدبي من غير أن تشمله، أو تُشمل به إيديولوجية مباشرة أو غير مباشرة، فعندما أقول: الرواية شكل إيديولوجي له وظيفة إيديولوجية محددة تاريخياً، فأنا أشير إلى واقع تاريخي. مثلاً الرواية لم تصعد في فرنسا إلا مع ظهور البرجوازية. وهي لم تصعد مع ظهور البرجوازية إلا لأن هذه البرجوازية قامت بإصلاح لغوي جعل جميع أفراد المجتمع يتحدثون لغة واحدة، وقد قامت بهذا الإصلاح اللغوي بغية جعله قناة ترسل منها أفكارها إلى المجتمع. ولعل القراءة الدقيقة للرواية الفرنسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تبين لنا أن هذه الرواية كانت حاضنة لأفكار البرجوازية الفرنسية، وليست حاضنة بالمعنى الميكانيكي أو التآمري، إنما بمعنى الحقيقة التاريخية، وبمعنى أن طبقة صاعدة أنتجت معها شكلاً أدبياً، ووظيفة هذا الشكل الأدبي تبني أفكارها ونشرها. وعندما صعدت الأفكارُ البرجوازية الأولى في العالم العربي كان لها أيضاً وظيفة إيديولوجية محددة تاريخياً، كأن ينشر محمد حسين هيكل رواية زينب عام ١٩١٣ وأن تكون هذه الرواية عبارة عن حاضنة لجملة من الأفكار الحداثية التي كان يدعو إليها هيكل، كالمساواة، وتحرير المرأة، والانفتاح على الغرب، واستعادة المجد الفرعوني القديم. كتحصيل حاصل لا يمكن للرواية أن تكون من غير شكل إيديولوجي، وهذا الشكل له علاقة بالسياق التاريخي المرتبط به.

* ما قصدته أننا بمجرد ما نربط بين (الإيديولوجية) غير الخالدة، وبين (الأدب) الذي قد يكون (خالداً) نكون قد حددنا الأدب تاريخياً، وبالتالي لا يفيض كعمل إبداعي عبر التاريخ؟!

** هنا يجب أن نميز بين العمل الأدبي كانعكاس مباشر لزمان، وعندها ينتهي بانتهاء زمانه مثل روايات الواقعية الاشتراكية البسيطة، وبين أن يكون عملاً أدبياً كبيراً يستوعب الإيديولوجية القائمة في زمانه، ويفيض عنها انطلاقاً من التقنية الفنية التي استعملها.

مثلاً في رواية (عوليس) لجيمس جويس ثمة إيديولوجية واضحة تماماً، إذ تشجب تشيُّؤ الإنسان واغترابه في المجتمع البرجوازي.. غير أن التقنية التي استعملها جويس كافية كي تجعل عمله خالداً! بمعنى أن التقنية في العمل الأدبي تسمح للقارىء أن يتعامل مع العمل من خلال قراءات متعددة، ومن خلال وجهات نظر متعددة، فمعنى الكتابة لا يكون في القول المباشر، إنما في الأداء، وفي كيفية استعمال التقنية التي تنسج هذا القول.

* هل الواقعية في الأدب هي إعادة إنتاج الواقع كما هو؟. وما الفرق بين المعرفة الأدبية والمعرفة الإيديولوجية المباشرة؟

** الواقعية ليست إعادة إنتاج الواقع كما هو، وإلا كانت واقعية رديئة. خذ مثلاً الواقعية في الرواية، وهي واقعية تنتج الواقع، لكن فنياً، إلى أن تصل لما هو جوهري فيه. أي أنها لا تكتب الواقع بقدر ما تكتب عن التاريخ الذي أنتج هذا الواقع. وإذا لم تكن قادرة على محاورة التاريخ ومساءلته، فإنها لن تكون رواية. إذا أخذنا على سبيل المثال رواية (قصر المطر) لممدوح عزام نجد أنها رواية تتحدث عن فترة زمنية محددة بين عامي (١٩٢٥ - ١٩٢٦) وتتحدث عن شخصيات ربما مايزال بعضها حياً حتى الآن، كما أنها ترسم الصخور

والطبيعة التي لا تزال موجودة، إلا أن تصل إلى ما هو جـوهري، أي المآل الحزين للناس البسطاء الذين صنعوا التاريخ، غير أن التاريخ لم يذكرهم، لا بل سيستمر المستبد سيداً على الرغم مـن آلاف الضـحايا التي ذهبت في سبيل الاستقلال. أهمية الروايـة تكمـن فـي التكنيـك المدهش الذي يصل إلى ما هو جوهري، والجـوهري أن الفـن هـو الحقيقة الوحيدة في التاريخ، إذ طالما ينسى التاريخ الأفراد البسـطاء الذين صنعوه ويتذكر وجوه المستبدين، فالتاريخ مجموعة حكايا، ومـا يبقى منه هو الفن.

الواقعية هي أن يبدأ الروائي أو المبدع بجملة أمور واقعية، ثـم ينتقل بعدها إلى مستوى أكثر عمقاً هو: ما معنى التاريخ؟. ماذا تبقـى منه؟. ما معنى الكتابة؟. ما معنى الفن؟

أستطيع أن أذكر هنا رواية غسان كنفاني (رجال فـي الشـمس) التي تتحدث عن الفلسطينيين الذين عبزوا الصـحراء وذهبـوا إلـى الكويت، وكيف ماتوا إما تيهاً، أو عطشاً، أو ضلّ بهم الدليل.. ما تبقى من هذه الرواية هو الأمر التالي: إن المهزوم الذي لا ينتصـر علـى نفسه، ولا يتمرد على الهزيمة، يموت من جديد. وأهمية الرواية فـي هذا القول فقط، وإلا تحولت إلى وثيقة، أو إعادة لإنتاج الواقع كما هو. هنا يأتي دور المعرفة الأدبية التي هي قدرة الروائي على الانتقال من الواقع إلى ما وراء الواقع.. أما إذا أخذنا رواية (أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ التي تتحدث عن حقب تاريخية تحقق فيها العـدل، ثـم سـقط ليأتي بعده عدل آخر ويسقط.. إلخ. الرواية هنا تعيد إنتاج الواقع أخذاً بمبدأ قياس اللاحق على السابق، أي أن كل عدل يزول ثم يتبعه ظلـم. هنا هي تنتج معرفة تاريخية، وهذا ما يميـز المعرفـة الأدبيـة عـن المعرفة الإيديولوجية المباشرة.

* ذكر غالب هلسا عن لسان حنا مينة ما يلي: " من يملك وسائل إنتاج الأدب يتحكم في إنتاج هذا الأدب، ومن هنا يصبح الفن ككل شيء آخر سلعة ".

السؤال: هل الفن هو سلعة حقاً، وإذا كان كذلك، فمن هو القادر على إنتاجها؟. واستهلاكها؟

** طبعاً. الفن سلعة وله وجهان، وجه عندما نتحدث عن قيمة الاستعمال، ووجه آخر هو عندما نتحدث عن قيمة التبادل، لكن قد يتحول الفن في المجتمع الرأسمالي إلى سلعة لا تدل فقط على شيء سلبي، وإنما على شيء إيجابي أيضاً. والظن بأن تسليع الفن، أو الأدب، هو استهانة به ظن خاطئ، لأن تسليعه، وإتاحة الفرص لأكبر عدد ممكن من البشر أن يتعاملوا معه هو أمر في غاية الإيجابية!

هل ينبغي أن نذكر أن النصوص الأدبية الرفيعة في العصور الوسطى كانت تُكتب داخل القصور ويقرأها فقط سكان هذه القصور.

إذاً، لولا التسليع والآلة الطابعة ودور النشر لما كان بمقدورنا أن نقرأ دانتي، أو لزوميات المعري، ولا نجيب محفوظ.. إلخ. لكن حذار أن نجعل من الأدب الرفيع سلعة شأنها شأن الصابون والبرادات والغسالات والسيارات.. يجب أن ننظر إلى التسليع كشيء متناقض الدلالة.

* يرى بعضهم استحالة أن يكون ثمة بطل إيجابي في الرواية، بافتراض أنها تخضع لفترة زمنية طويلة جداً، على عكس المسرح أو القصيدة. وبالتالي من المحال أن يكون الشخص إيجابياً في سلوكه وتصرفاته ودائماً هو المنتصر.. د. دراج ما رأيك في ذلك؟

** أعتقد أن ذلك البعض كان يقصد البطل الإيجابي كما أعلنته الإيديولوجية الاشتراكية في الفترة الماضية، وهو بطبيعة الحال كان

بطلاً مختَرعاً، ولأنه كذلك فقد كان يستطيع دائماً أن ينتصر. لاشك أن بطلاً كهذا هو بطل متوهم، وبالتالي يحيل إلى رواية رديئة لا تحـاور التاريخ، ولا تعرف معنى التاريخ، وربما لا تعرف معنى الرواية أيضاً. هنا أتذكر ما فعله الطاهر وطار في نهاية (الزلـزال) إذ أتـى بشـيخ مهزوم كلياً بسبب الثورة الزراعية.. على ما أعتقد أن الطاهر وطـار كان يخترع ثورة زراعية، ويخترع شيخاً مهزوماً أيضاً.

لقد بينت الأحداث أن أمثال ذلك البطل كان مختَرعاً، بدليل أنه لـم يهزم، شأنه شأن روايات كثيرة سوفيتية وغير سـوفيتية، إذ كانـت، هذه، روايات تتحدث عن التقدم، وعن هزيمة القوى الرجعية، إلـى أن تبين أنها مجرد مجموعة منشورات دعائية.

*إذا كانت الأعمال الأدبية والفنية مصدراً للمعرفة، فما هـو الفرق بين المعرفة بالمعنى النظري للكلمة، وبين المعرفـة التـي ينتجها الأدب أو الفن؟

** المعرفة النظرية الدقيقة تعتمد على المفاهيم، كأن تقـول في الاقتصاد: فائض القيمة. هـذا مفهـوم. أو تقـول: الصـراع الطبقي. هذا أيضاً مفهوم. وكأن تقول من علم النفس: اللاوعي أو زلة لسان. هذه كلها مفاهيم. وبالتالي المعرفة النظريـة الدقيقـة تقوم على نسق وتاريخ معين، في حين أن المعرفة الأدبية تقـوم على الإيحاء، وعلى إثارة الأسئلة، وعلى المساءلة، وهـي أكثـر اتساعاً، وأكثر غنى من المعرفة النظرية.

إذا أخذت، مثلاً، كتاباً في الاقتصاد يتحدث عن الفترة الناصـرية، فإنه لا يقدم لك الصورة المتكاملة عن المرحلة الناصرية كما يقـدمها لك نجيب محفوظ في إحدى مراحله الروائية. وعلى الصعيد الشخصي لا أعتقد أن كتب التاريخ التي أرَّخت لليسار العراقي ستقدم لك الصورة

النابضة والمتحركة التي قدمها حيدر حيدر في (وليمة لأعشاب البحر)، كما لا أعتقد أن ثمة دراسة تاريخية تثير فـي نفسـك الأسـئلة عـن تناقضات الثورة الجزائرية مثلما تفعله رواية (اللاز) للطـاهر وطـار، حيث الثورة التي تعتمد على الفقراء والضعفاء، ومن بعد أن تستهلكهم تترك المكان كله للذين لا يقاتلون. وإذا أخذنا (الميراث) لسحر خليفة، التي تتحدث عن تداعي منظمة التحرير، وعن تهالك القـيم والنزعـة الوصولية، عن أولئك الذين يستثمرون فائض الدم الفلسطيني من أجل مصالحهم الخاصة. هذه الرواية أفضل بكثير، وبما لا يقاس، من جملة الدراسات السياسية التي تحدثت عن مسار منظمة التحرير الفلسطينية.

في العمل الأدبي هناك معرفة حوارية تجعلك تعرف مـن ناحيـة، وتحاور العمل الأدبي، حتى تعرف أكثر من ناحية ثانية، وربما تـدفعك إلى أن تحاور ذاتك بعد قراءة الكتاب، في حين أن الكتاب النظري يقدم لك مجموعة مفاهيم ثابتة، سكونية، يقينية.

* هل صحيح أن رؤية الأدب التقدمي في الخمسينيات من القـرن الماضي كانت قاصرة، وكانت نوايا الأدباء التقدميين أكبر من رؤيـتهم وموهبتهم ومن إمكاناتهم وأدواتهم في التعبير؟

** أعتقد أنه كان هناك نوع من الولع بفكرة التقدم والإيمان به، إذ جعل جميع القـادة السياسـيين والمثقفـين والمبـدعين يؤمنـون بالمستقبل ويحضون الناس على الذهاب إليه.

* هل هذا ما يفسر لنا الصراع ضد الاستعمار، والمباشرة في لعن البرجوازية والرأسمالية، وكذلك التعسف في طرح هذه القضـايا إلـى درجة الإسقاط الفاضح؟

** هناك علاقة بين النص والسياق، وهو ليس مقصـوراً علـى العرب فقط، إذا رجعنا إلـى النصـوص التشـيكية فـي الأربعينيـات

والثلاثينيات من القرن الماضي وكذلك إلى أدب أمريكا اللاتينية فسنجد أن الأدب باستمرار تحريضي له دور وطني، وهو دور جيد، يجب أن ترى جميع النصوص في زمانها ومكانها وغاياتها وإلا لعنّا كل شيء وهذا غير مقبول.

* هل تعدّ الرواية تدافع عن الحقيقة الموضوعية، أم أنها تدافع عن مرحلة سياسية وأداة تحريض مباشرة للدفاع عن بعض المكتسبات الاجتماعية؟

** كل عمل أدبي كبير يتحدث عما هو موضوعي، وعما قال به التاريخ وحاوره وأنتجه.

* إلى أي حد تخضع الأشكال الروائية أو التقنية الروائية إلى شكل المجتمع الذي تعالجه، بمعنى هل شَكْلُ المجتمع هو الذي يفرض شكل الرواية؟

** لا.. مرجعية الرواية هي تراكم التاريخ الروائي على مستوى القول والتقنية والإبداع، لا تشتق الرواية من المجتمع، إنما تشتق من معرفة المجتمع ومعرفة التاريخ الروائي الكلي الذي أوصل إلى رواية معينة.

* هل تفرض بنية التجربة الإنسانية نفسها على التجربة الفنية؟

** طبعاً كل عمل فني مرتبط بالإنسان، لكن ثمة فرقاً في أن يقوم الأديب بالاكتفاء بالمباشرة أو أن يغامر في الذهاب إلى شيء لا يرى، كما فعل بيكاسو في لوحاته الفنية.

* هل تعيش الرواية العربية في أزمة؟

** أعتقد ذلك.

* هل هذه الأزمة هي انعكاس للأزمة الشاملة التي نعيشها، أم أنها تتطور وفق منطوقها الخاص؟

** لا.. هي أزمة لها علاقة بالمجتمع العربي الراكد، الراكد في تداعيه أو المتداعي في ركوده، إن صح القول، لأن هذه الرواية مضطرة منذ أكثر من ثلاثين عاماً أن ترى إلى المجتمع نفسه، وأن تكتب عن الحالات نفسها، وبالتالي، بافتراض أن المواضيع لم تتغير، يجب على الرواية العربية أن تبحث عن أدوات فنية جديدة.

* إلى أي حد تجد التاريخ ضرورياً للأدب، التاريخ بمعنى الفعل الجماعي للبشر في صراعهم من أجل بقاء الذات؟ وإلى أي مدى يحق للأديب أن يضفي على هذا التاريخ المعاني التي يريدها؟

** لا يحق للأديب أن يضفي على التاريخ المعاني التي يريدها، لكن غالباً عندما يرجع إلى التاريخ فهو يكتب عن الحاضر، كل ما في الأمر أنه يريد رؤية الحاضر بوضوح أكثر، وكي يتم هذا الأمر فإنه يترك الحاضر ويذهب إلى فترة تاريخية سابقة مشابهة للحاضر، وتتقاطع معه في أشياء كثيرة، عندئذٍ يكتب عن الحاضر والماضي في آن، غير أنه يستطيع رؤية الحاضر بوضوح أكبر لأنه يستطيع رؤية الماضي بوضوح أكبر. بالنسبة لعلاقة التاريخ بالأدب، وبالرواية تحديداً، فهي ليست علاقة مصطنعة أو مفروضة من قبل إرادة فوقية، ذلك لأن علم التاريخ ظهر في القرن التاسع عشر كما يقول قسطنطين زريق، وفي ذلك القرن ظهرت المدارس التاريخية الكبرى، وفي ذلك القرن أيضاً بدأ صعود الرواية.

صار التاريخ علماً لأنه تخلى عن الأساطير، جاعلاً من عقل الإنسان الحر المفكر مرجعاً له، وصعدت الرواية انطلاقاً من مفهوم مقولة الإنسان الذي تحرر من المراجع الداخلية التي تخنقه، بهذا المعنى وعلى المستوى النظري التاريخي يكون علم التاريخ والرواية قد ولدا في قرن واحد وتحاورا في مجالات متعددة.

فيما يخصّ العالم العربي، كما سبق أن قلت في غير مكان، كل مغترب ومهزوم يرجع إلى التاريخ، وكل مهزوم يرى آخر تفوّق عليه يعيد النظر إلى تاريخه القريب والبعيد كي يدرك ما هي الأسباب التي جعلته متقهقراً وجعلت الآخر متقدماً، لذلك فإن "حديث عيسى بن هشام" عام ١٩٠٠ ـ وبعض النقاد يعدّ هذا العمل هو الرواية العربية الأولى ـ رجع مباشرة إلى عصر محمد علي، فضلاً عن أن جملة (ابن هشام) تحيلنا إلى الهمذاني، وعندما كتب حافظ إبراهيم "ليالي سطيح" عام ١٩٠٦ ذهب وعلى نحو غير مباشرٍ إلى التاريخ، ذلك عندما استنجد بـ "سطيح" الكاهن العربي، وأعتقد أنه قبل الإسلام، وعندما تأزم جمال الغيطاني بعد هزيمة ١٩٦٧ رجع إلى التاريخ، وكذلك عندما تأزم محمود الورداني رجع في "أوان القطاف" إلى زمن سيد الشهداء الحسين بن علي.

فكرة الرجوع إلى التاريخ هي من صفات الأمة المهزومة والإنسان المهزوم الذي يفتش عن هويته المغتربة التي إما أضاعها وإما لم يعثر عليها بعد، وهو أمر لا يخصّ الأدباء أو الروائيين العرب فقط، بل هو موجود في إفريقيا وفي أمريكا اللاتينية أيضاً.

باختصار، في الحالات كلها، العودة إلى التاريخ البعيد هي عبارة عن بحث لرؤية أوضح فيما كان وانتهى وارتحل، إذ تستطيع أن تحاوره وتقيّمه وتحاكمه، على عكس الحاضر الذي يبدو غائماً ملتبساً.

* تحدثت في غير مكان عن الحقل المعوق للرواية السورية وبعد ك تحدث الناقد المغاربي د. بوشوشة بن جمعة عنها إذ قال: " إن الحديث عن الرواية السورية يبقى مطمحاً مرتجى ".

لماذا هذه النظرة الدونية إلى الرواية السورية ، على الرغم مما حققته.؟

** أنا لم أنظر نظرة دونية إلى الرواية السورية على الإطـلاق ، والحقل المعوّق الذي نتحدث عنه يشمل جميع البلدان العربية باستثناء مصر ، وذلك لسبب بسيط هـو ارتبـاط الروايـة تاريخيـاً بالمدينـة وبالمجتمع المدني و بالحداثة.. الخ. إذ الرواية فنّ حديث لـه علاقـة بالمجتمع الحديث.

أكرر أني في حياتي كلها لم أنظر إلى الروايـة السـورية نظـرة دونية ، وإنما قدمت دراسة أو قراءة تتضمن أنه لا يوجد في سـورية على صعيد الرواية تراكم مبدع مستمر وإنما هناك حالات متقهقـرة ، متباعدة.

* يرى الروائي حنا مينا إن الطريق المسدود أمـام الشخصـية الروائية يعبّر عن نفسه ما أن نصنع من تلك الشخصية بوقـاً لنـا ، ونسخة عن الشخصية الفكرية التي نريدها ، وصوتاً لصوتنا ، وناطقاً لفكرنا... إلى أن يدعونا كي نحذر هذا.

إذا سلمنا بوجهة نظر حنا مينة كيف سيكون الأدب واقعياً.؟

** الواقعية لا تعني أن نحاكي الواقع بشكل مباشر ، إنما تعنـي أن ننفذ إلى جوهر الواقع ونقدم له صياغة جديدة ، بمعنى آخر يجـب أن نميّز بين الواقع و الأشياء.. الأشياء هي ما يرى ويُلمس ويُسمع ، أما الواقع فهو ما وراء ذلك أي هو ذلك التـاريخ المغمـر والمضـمر الذي أنتج الأشياء والعلاقات والبشر.

* ما رأيك في رؤية حنا مينة سابقة الذكر ؟

** أعتقد أنها رؤية بديهية. يقـول نجيـب محفـوظ: " جميـع حكاياتي من الواقع ، لكن حالما أكتب أنسى الواقع كلياً وأخلق واقعـاً آخر ". لو كان الواقع في الأدب هو الواقع الخارجي كما هو لمـا قـرأ أحد بلزاك !

أعتقد أن ما يميز الأدب هو الوصول إلى ما هو جوهري في الشخصيات، وفي التاريخ، وفي الأقوال ، وفي الأفكار، مثلاً عندما يكتب نجيب محفوظ عن شخصية أحمد الجواد(في الثلاثية) ذلك الأب المتعدد الشخصيات ، الأب المستبد، السكير ، المتدين ، الوطني ، الداعي... الخ.

*هل هذا من حيث محاكاة الشخصيات للواقع أو عدم محاكاتها، أم في كيفية تكثيف الروائي للتاريخ كله ، أو معظمه في شخصية واقعية.؟

** لا شك إن الإبداع هو أن تكثف التاريخ في شخصية أو في جملة شخصيات، بحيث تكون الشخصية من ناحية شخصية إنسانية لها خصائصها وطباعها ومقوماتها، ومن ناحية أخرى مرآة حقيقية للتاريخ في معناه ونزوعه خذ مثلاً شخصية "سعيد مهران" في اللص و الكلب ، هي شخصية إنسان ، لكنها تلخيص للتاريخ ، إنها هزيمة الإنسان في مجتمع مغلق ، أو أنها صورة عن ذلك التحدي اللاعقلاني الذي تدفعه كرامته العالية جداً إلى الموت أو أنها ذلك الكبرياء الذي يفضّل الموت على أن يعيش في مجتمع منعزل.

* إذاً الرواية هي تلخيص للمجتمع:؟

** ليس هذا فقط ، بل وتسمح بقراءة جديدة له ، قراءة تعرف التاريخ وتنقيه وترفضه ، لأنها تتطلع إلى تاريخ أكثر ارتقاء وجمالاً وبهاءً ، بهذا المعنى تجد الروايات الكبيرة تتحدث عن الواقع ، لكنها تتحدث أيضاً عن واقع غائب ، وتشير في اللحظة ذاتها إلى مدينة غائبة وتنتظر هذه المدينة الغائبة التي لا تأتي.

* إذا عدنا إلى الواقعية ، نجد أنه لا يذكر اسم " الواقعيــة " إلا و تذكر معه " مقولات " سلبية وإيجابية: المحاكاة ، الانعكــاس ، إنتــاج الواقع أدبياً...الخ.

** بالنسبة إلى الواقعية هي شيء لا يخترع ، غالباً مــا تهــاجم الواقعية على أنها شيء ماركسي أو نظّر له الماركســيون.. الواقعيــة موجودة قبل الماركسية ، بلزاك كان واقعياً ، وأميل زولا كان واقعياً.. الواقعية تتحدث عن حياة الناس ، طالما أن مقولة الإنسان هي المرجع الأساسي الذي تقوم عليه الرواية فإذا في كل رواية حقيقيــة مرجعــاً واقعياً ، من السخف أن نقول عنها إنها رواية غير واقعية إلا إذا كانت رواية سخيفة.

يوجد مرجعان في كل رواية ، المرجع الأول: مرجع خارجي هــو الواقع.

المرجع الثاني: مرجع داخلي هو التقنية التي استعملت في إعادة بناء هذا الواقع.

* هل يغيرالأدب الواقعي وجهة النظر إلى الواقع تغييراً ســلبياً أم إيجابياً.؟

** بالمعنيين.. عندما يأتي شخص ناصري ، مثلي ، ويقرأ رواية اللص و الكلاب فإنه يحاور عبد الناصر من وجهــة نظــر التــاريخ، وعندما نقرأ بعض روايات جانكيز ايتماتوف ، فإننا نقرأ التاريخ الذي مرّ من وجهة نظر أخرى ، وأعتقد أنه حتى في تلــك الفتــرة كانــت روايات جانكيز ايتماتوف تحضنا على أن ننظر إلــى الواقــع بشــكل مختلف.. في الحالات جميعها الأدب لا يغير الواقع، بل البشر هم الذين يغيّرونه..حالياً لا أحد يقرأ رواية الأم لمكسيم غوركي ، في حــين أن

عقد السبعينات بعد ظهور المقاومة الفلسطينية وصعود اليسار بين الشباب كانت قراءة هذه الرواية رائجة بشكل كلي !

*هل يجوز على الأدب أن يكتشف طريقه الخاص معتمداً موهبته وأصالته.؟

** لا..لا ضرورة ، فضلاً عن أن الأصالة و الموهبة كلمتان ملتبستان ، يوجد شيء اسمه الموهبة ، ويوجد شيء آخر يدعى الدأب الشديد ، ويوجد شيء أهم من الاثنين معاً هو المعرفة ، المعرفة المتراكمة والمستمرة ، لأن الموهبة بمفردها لا تصنع شيئاً.

يستطيع الأديب أن يكشف طريقه الخاص عندما يستوعب الآخرين ويقرأ الآخرين ، من ثمَّ انطلاقاً من ذاته يشق دربه الخاص ، إنه يراكم معرفة تجعله قادراً على أن يميز بين المدارس الأدبية و الأدباء ثم لاحقاً يختار درباً خاصاً ، مثلاً ، من يريد أن يقرأ نجيب محفوظ، خارج القراءات السريعة ، سيجد أن نجيب محفوظ تأثر بشكل طاغ بتوماس مان ، وبكثير من الأدباء الأوربيين ، لكنه بسبب أصالته شق لنفسه طريقاً خاصاً ، ولم يصل إلى هذا الطريق إلا بعد كمٍّ متراكم جداً من القراءة ، تضمن قراءة التاريخ المصري و الأساطير المصرية وتوماس مان وجيمس جويس و كافكا... باختصار المعرفة هي أساس الطريق الخاص للمبدع.

*هل ثمة وجود حقيقي وعقلاني للبطل الإيجابي في الرواية.؟ هل تؤمن بوجوده.؟

** (متهكماً بمرارة) البطل الإيجابي.. رحم الله البطل الإيجابي وأيام البطل الإيجابي... ربما لو سئلت هذا السؤال قبل عشرين عاماً لكنت أعطيت إجابة غاضبة ، لأنني لا أحب البطل الإيجابي ، لكنني في تلك الفترة كنت أساجل مقولات بعض النقاد الشيوعيين ، وبعض أفكار

الأحزاب الشيوعية التي لا تجديد فيها ، أما اليوم فإنني أقول أن البطل الإيجابي يجسد القيّم ويدافع عنها.

عندما تقدم الرواية البطل الإيجابي فإنها تقدمه وهو يدافع عن جملة من القيم ، الإشكال ليس في تقييم إنسان يحضّ على الصدق والنزاهة والاستقامة.. إنما في كون الرواية مفهوماً تراجيدياً للعالم.

لا يوجد عمل كبير يتحدث عن الانتصار ، والرواية كما أشرت سابقاً تقوم بتأويل التاريخ ورفضه ونفيه لأنه تاريخ لا عدالة فيه ، ولا يكتب بشكل صحيح ، وبالتالي لا يوجد روائي كبير يتحدث عن الانتصار ، حتى إذا وضع الروائي في روايته بطلاً إيجابياً من جهة القيّم فإنه سوف ينتهي إلى الموت و الهزيمة.

* ما معنى التجديد الروائي في كل دلالته.؟

** التجديد الروائي هو أن تبحث عن تقنيات أدبية جديدة تصوغ قولاً جديداً أو تعيد صياغة قول الماضي بشكل جديد ، فكل تجديد يكون في التقنية الروائية ، وليس في القول.

* ما الفرق بين الوهم الروائي و التخييل الروائي.؟ بين المباشر والتجريد الروائي.؟

** الوهم الروائي هو أن تخترع الواقع و الشخصيات والمصائر ولا تعرف من الواقع شيئاً. أما المتخيل هو أن تعرف فعلياً الوقائع المعيشة و المعاشة وتصنعها في متخيل روائي ، بمعنى تعطي لها صياغة متخيلة جديدة.

المباشرة هي أن تتحدث عن سطح الأشياء دون عمق أو كثافة، بينما التجريد هو أن تعيد صياغة المرئي والمسموع والملموس بشكل يجعله أكثر عمقاً ودلالة.

* بين لغة النثر واللغة الإنشائية.؟

** لغة النثر هي أن تشتق اللغة من مواضيعها الفعلية ، أن يكون للغة مراجعها الخارجية الفعلية أيضاً، أما الإنشاء فهو أن تطلق جملة من الكلمات لا مراجع لها ولا معنى ولا دلالة.

* الفرق بين سردية الأنا وسردية الآخر ؟

** سردية الأنا هي أكثر حميمية وأكثر قدرة على الغوص في أعماق النفس ، وأكثر قدرة على استنطاقها ، أما سردية الآخر أن تقيم بينك وبين الآخر مسافة ، وبالتالي فأنت تتحدث عن حالة أقل حميمية، من ثمّ تجعله ـ أي تجعل الآخر ـ مستقلاً أكثر.

*أيهما أهم في العمل الروائي ، ترك فسحة للقارئ أم للناقد.؟

** للقارئ لأن الناقد قادر بشكل أو بأخر على النفاذ من ظاهر النص إلى داخله ، أما القارئ العادي فليس مطالباً القيام بهذا العمل الشاق.

*إلى أي حد استطاع المثقف العربي الديمقراطي أن يمارس دوره خارج معطف العارف والمقدس ، بمعنى آخر ، ممارسة دوره في الكتابة من فضاء مختلف يحارب الأحادي والواضح و الأبدي.؟

** المثقف الديمقراطي الوطني مثل جمال حمدان و سعد الله ونوس وهادي العلوي.. أعتقد أنه كان له دور وانتهى ، وما بقى من ذلك الدور هو في طريقه إلى الزوال والانمحاء ، خاصة بعد حرب الخليج ، لا أعني أن ما قلته أني أطالب المثقفين بأن لا يكون لهم دور إنما تراجع دور هذا المثقف بتراجع الأقنية والأدوات التي كان يستطيع المثقف التعبير من خلالها ، سأعطيك مثالاً محدداً ، في منتصف الثمانينات على سبيل المثال ، كنت أعمل في مجلة الهدف ، وقد كانت توزّع أسبوعياً 45 ألف نسخة ، إذ كان لا يزال هناك قارئ واسع للفكر الديمقراطي ، تقلص ذلك العدد بعد حرب الخليج الثانية

إلى 5000 نسخة ، وأعتقد أنها حالياً في طريقها إلى التلاشي ، أيضاً إذا أخذنا مجلات كان لها فاعلية أكبر كالمدى و الآداب و الطريق التي كان من خلالها هي و مثيلاتها ينمو الفكر الوطني ، نجدها الآن في طريقها للتلاشي ، إذ تتعرض للحصار.. تصوّر عندما صُدر عدد من الآداب يدافع عن أطفال العراق لم توزّع سوى 700 نسخة فقط !! ما معنى هذا الرقم في عالم عربي عدد سكانه يبلغ 300 مليون نسمة !

لا شك إن فاعلية المثقف الوطني كانت مرتبطة سابقاً بفاعلية الأحزاب السياسية ، وكان جمهور هذه الأحزاب السياسية هو الذي يأتي إلى المثقف الوطني وكذلك يذهب المثقف إليه ، لكن عندما تلاشت الأحزاب السياسية الوطنية وتداعى جمهورها راحلاً إلى مكان آخر ، أصبح على المثقف أن يحمل اغترابه هو الآخر ، ويصمت.

حوار مع دانيال نعمة

هذا الحوار الأخير مع الراحل دانيال نعمة ، وقد استغرق إجــراؤه تسعة أشهر ، إذ بدأت به يوم الخميس الموافق ٢/١/٢٠٠٣ في مكتبه في مبنى جريدة النور " ، وأنهيته في أواخر الشهر التاسع من العـــام ٢٠٠٣.

وقد يكون من المفيد القول أنه كان من المقرر نشر الحــوار فــي جريدة "النور" في حياة الراحل ، غير أن الزملاء من غير الشــيوعيين اعترضوا على نشره لأسباب مهنية. آنذاك قلت للأســتاذ دانيــال: إن نشر الحوار يحتاج إلى قرار سياسي لا قرار مهني (إذ كنــت وإيــاه نخطط لموضوع آخر يلي نشر الحوار). فأجاب: إننــي مقتنــع معــك بوجوب نشره أكثر من ذي قبل ، لكن أمهلني بعض الوقت كي أعرضه على المكتب السياسي للحزب. وكان له ما طلــب ، غيــر أن المكتــب السياسي رفض نشر الحوار في جريدة يصدرها الحزب لأسباب حتــى الآن لا أعرفها ، ومن الجدير ذكره أن المكتب السياسي لــم يطلــع إلا على القسم الذي كان من المقرر نشره ، علما أن ذلك القسم ســبق أن اطلع عليه يوسف الفيصل الأمين العام للحزب الشيوعي وعــدل فيــه وأضاف عليه قبل أن يعرض على المكتب السياسي بأشهر.

وفيما يلي القسم الأول من الحوار ويتطرق فيه الراحل إلى أسباب انفصال الحزب الشيوعي اللبناني عن السوري ، ومــن ثــم انقســام السوري على ذاته وأسباب الانفصال ومن ثــم الانقســام ودور خالــد بكداش ورياض الترك في ما آل إليه الحزب من ترهــل مــن وجهــة نظره، ومواضيع أخرى.

القسم الأول من الحوار

حوار مع دانيال نعمة

س_ ما هي أسباب انفصال الحزب الشيوعي اللبناني عن السوري، ومن ثم أسباب انقسام الحزب الشيوعي السوري على نفسه؟

ج_ هذا السؤال قد تكون الإجابة عليه مختلفة، بمعنى لو سألت بعض الذين ساهموا بالانقسام، لأجابوك أن هناك وراء هذه الانقسامات أوساطاً صهيونية كانت تكره الحزب الشيوعي السوري بسبب مواقفه منها ومن الإمبريالية.

على الصعيد الشخصي إذا أردت إخبارك عن أسباب انقسام حزبنا، بدءاً من الانقسام بينه وبين الحزب الشيوعي اللبناني، الذي هو أول انقسام، أستطيع القول إن السبب العميق لهذا الانقسام، هو انطلاق الحزب الشيوعي اللبناني من ضرورة أن يتحرر من نفوذ القيادة الشيوعية السورية، أو بعض الشخصيات السورية للحزب الواحد (السوري واللبناني). كان اللبنانيون يرغبون في التخلص من نفوذ هذه القوى.. لكن إذا أتينا إلى أرض الواقع نجد سورية ولبنان دولتين، منفصلتين، مستقلتين، لكل منهما دستورها الخاص بها، ونظامها الخاص كذلك، لذا أرى أن انقسام الحزب آنذاك منطقي، مع بقاء العلاقة جيدة وطبيعية بين الحزبين.

س_ هل كانت متمثلة تلك القيادة التي أراد اللبنانيون التخلص من نفوذها بالأمين العام _آنذاك_ خالد بكداش؟ وفي أي عام حصل الانقسام؟

ج_ عملياً، كانت القيادة متمثلة ببكداش، لأنه كان الأمين العام للحزب في سورية ولبنان، وقد كان ذلك عام ١٩٤٣-١٩٤٤ إبان انعقاد المؤتمر الوطني الأول للحزب. الذي هو برأينا، المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي في سورية، وهذا المؤتمر أقرّ استقلالية الحزب الشيوعي اللبناني عن الحزب الشيوعي السوري. وقد تشكلت قيادة للحزب في سورية تمثلت بخالد بكداش ورشاد عيسى وغيرهما، وفي لبنان تمثلت القيادة بفرج الله الحلو ونقولا شاوي وأرتين مادويان وغيرهم. غير أن هذا لم يمنع بقاء السلطة الرئيسية بقيادة خالد بكداش.

س_ إذاً، ما الأسباب التي دفعت الحزب في لبنان كي ينفصل ويستقل كلياً عام ١٩٦٤ عن القيادة في سورية؟

ج_ عقب نجاح الرفيق بكداش، في انتخابات دمشق النيابية عام ١٩٥٤، طلب من فرج الله الحلو ونقولا شاوي وحسن قريطم.. أي قيادة الحزب في لبنان، الحضور إلى دمشق، بغية العمل في جريدة الحزب، وغيرها من مهام، الأمر الذي أدى إلى وجودهم المستمر في دمشق، عندئذ أصبحوا يراقبون تصرفات الأمين العام (بكداش) عن قرب. وكذلك مواقفه التنظيمية التي كانوا يرون فيها إضعافاً للحزب في لبنان. لهذه الأسباب جرت محاولات جدية للانقسام الكلي، وقد حصل ذلك في خريف ١٩٦٤. وكان بالإضافة إلى الجوانب التنظيمية أسباب سياسية، هي الموقف من الناصرية ومن عبد الناصر، فالحزب الشيوعي السوري كان شديد الانتقاد لعبد الناصر في تلك الفترة، بينما اللبنانيون كانوا متأثرين بالسوفييت في نظرتهم إلى عبد الناصر بمعنى آخر كانوا متفقين.

س_ متى بدأت بوادر انقسام الحزب الشيوعي السوري _داخل سورية_ على نفسه؟

ج_ قد تكون بوادره ظهرت بعد المؤتمر العشرين عام ١٩٥٦ في الاتحاد السوفييتي، إذ نشطت سنتذاك الكتلة الشيوعية ضد عبادة الفرد (المقصود إدانة خر وتشوف لديكتاتورية ستالين في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي).

على الصعيد الداخلي، ضمن سورية، طالبنا بانعقاد لقاءات حزبية دورية، واستفحل الخلاف في عامي ١٩٦٨-١٩٦٩ وسببه كان تنظيمياً، بالدرجة الأولى.. إذ من غير المعقول أن تنقضي ٢٥ سنة دون أن يعقد الحزب مؤتمراً!! فمنذ عام ١٩٤٣-١٩٤٤ لم يعقد مؤتمراً، وهذه الظاهرة لم يكن ممكناً القبول بها!

س_ كما أعرف أن المؤتمر الثالث لحزبكم عُقد أواخر أيار ١٩٦٩، هل عانيتم أثناء التحضير لانعقاده صراعات تنظيمية، ولاسيما تفصله عن المؤتمر الثاني مدة زمنية طويلة نسبياً؟ وما هي أبرز القضايا التي طرحها؟ وفي أية أجواء عُقد؟

ج_ لاشك أنه احتدمت في المؤتمر صراعات تنظيمية، كما طرح وأثار قضايا فكرية، إضافة إلى وضعنا لمشروع برنامج للحزب.

القضايا التي أثرناها هي.

_ قضية فلسطين وموقف الحزب من قرار التقسيم (من المعروف أن الحزب الشيوعي السوري لم يُدِن قرار التقسيم في حينه).

_ الموقف من الأمين العام (المقصود خالد بكداش).

_ الموقف من التنظيم الشيوعي الموحد، معنى هذا التنظيم الشيوعي الواحد لكل بلدان العالم العربي، إذ سبق أن طُرح هذا الشعار، فيما مضى.

المؤتمر الثالث، عُقد في أجواء هزيمة حزيران، وفي جو نصف سري، نصف علني. أجواء هزيمة حزيران فرضت ظهور تيارين، الأول منهما يرفع لواء الأممية، كان يقوده الرفيق خالد بكداش، والثاني كان يرفع لواء القومية، وكان يقوده المكتب السياسي (إبراهيم بكري، ظهير عبد الصمد، دانيال نعمة، رياض الترك)، وأصبحت القومية تهمة، كأنني بالأممين تجاهلوا أثر هزيمة حزيران التي رفعت وتيرة المشاعر القومية؟

س_ وهل بقي التيار الأممي الذي يقوده بكداش مصرّاً على عدم الإدانة لقرار التقسيم ؟

ج_ في رأي بكداش أنه لم يخطئ، ولم يتوانَ عن تمنيه قبولنا قرار التقسيم في ذلك الحين، لأن رأيه أن مشاكلنا كلها كانت قد حُلت لو قبلنا.

س_ بالنسبة إلى قضية الحزب الشيوعي الواحد، كيف حُسم أمرها؟

ج_ بغية حل هذا الموضع لجأنا إلى الاتحاد السوفييتي، وعلى ما أذكر أن الذي كان يقود المباحثات من الطرف السوفييتي هو يفغيني بريماكوف، وكان مع بريماكوف شيوعي تتري، يُدعى كتاؤولي، وقد تدخل هذا الأخير مرة واحدة قال فيها.

إن الفصل الذي كُتب عن فلسطين والصهيونية هو من أفضل ما كُتب في الأدبيات العربية عن هذين الموضوعين. ولأن كتاؤولي قال هذا منع من الكلام فيما بعد.. على ما يبدو كان يوجد قرار لدى السوفييت بأنه لا توجد أمة عربية، بل هي أمة في طور التكوين (كان هذا الكلام عام ١٩٧١). والمفارقة تكمن أن العلماء السوفييت

أنفسهم، في لقاء لهم مع الحزب الشيوعي العراقي، وافقوا على وجود أمة عربية، لكن إلى جانبها أمة كردية.

كمكتب سياسي لم نقبل بهذا، لكن الرفيق بكداش قَبِلَ ونشر محاضر تلك الجلسات وآراء الخبراء السوفييت، ومن ضمنهم بريماكوف الذي يرى أنه لا وجود لأمة عربية، بل هي أمة في طور التكوين، وقد استخدم الرفيق بكداش ما نشره أداة في الصراع داخل الحزب بين الأمميين والقوميين.

الصراع داخل الحزب كان قد أرخى بظله على منظماتنا الحزبية الطلابية في أوربا، فسعيت لحله، والأمر نفسه فعلته في المجر سنة ١٩٧١ ليلة عيد الميلاد، وكان نتيجة ذلك أن عيَّد الطلاب القوميون (المكتب السياسي)، والأمميون (جماعة بكداش) سوية، في حين عيّدت وحيداً. بعد أن سويت الخلاف في الخارج، عُدت إلى سورية، ووجدت أثناءها الرفيق خالد يعقد اجتماعاً في المكتب السياسي، يحضره رياض الترك وإبراهيم بكري وظهير عبد الصمد ويوسف الفيصل وعمر قشّاش، حينها قدمت تقريراً عما فعلته في أوربا، ووافق الطرفان على نشاطي هناك وعدّوه ايجابياً وبناءً إذ ساهم في توحيد الحزب.

س_ ما الدوافع التي جعلتك تسعى إلى التسوية، والاختلاف الفكري بينكما أصبح عميقاً؟

ج_ كان سيعقد اجتماع للجنة المركزية للحزب، لذا رأيت أن نتراجع عن بعض القضايا الفكرية المبالغ فيها، طبعاً إذا كان هذا يوحد الحزب، وسبب ذلك أيضاً أننا كنا قد وصلنا مع الرفاق السوفييت إلى دعوة لحزب شيوعي عربي واحد، قد يكون مكتباً للتنسيق بين الأحزاب الشيوعية الأخرى.

في رأيي هذا موقف ايجابي ومفيد للجميع، شرط أن يكونوا هم _أي السوفييت_ مع حقوق الشعب العربي في فلسطين.

بمعنى آخر نتجاوز إدانات تقسيم فلسطين من قبل الحزب، شرط أن يكون الرفاق السوفييت مع حقوقنا في فلسطين.. عملياً كانت أية إدانة للتقسيم هي إدانة للسياسة السوفييتية، وكذلك أية إدانة، في هذا المجال، لخالد بكداش، كانت تعدُّ كأنها إدانة للسوفييت.

س_ كان يوجد لديكم مواقف من الأمين العام، بماذا تتمثل تلك المواقف؟

ج_ هذه تدخل في إطار القضية التنظيمية، إذ كان يوجد تأكيد على العمل الجماعي ضد عبادة الفرد.

س_ كررت عبادة الفرد أكثر من مرة، ألهذه الدرجة كانت تلك العبادة طاغية؟

ج_ المقصود مواقف الرفيق خالد بكداش الفردية، وهذه الظاهرة كانت على مستوى الحركة الشيوعية العالمية التي ركبت الموجة متأثرة بستالين (العظيم) فأحب الجميع التشبه به، متصرفين كما يتصرف. لكن بعد المؤتمر العشرين للحزب في موسكو، صدر قرار يمنع وجود عبادة الفرد، لكن يوجد فرد شغيل، ويوجد أفراد عاجزون عن العمل، وكي يدافع الرفيق بكداش عن نفسه اتهم فرج الله الحلو ونقولا شاوي بالعجز وعدم القدرة على العمل، في حين هو القادر.

كما قلتُ لك هذا القرار جرى عندنا بعد المؤتمر العشرين في موسكو، تأييداً لخروتشوف (إذ أدان خروتشوف ديكتاتورية ستالين) إضافة إلى تبرئة النفس من ظاهرة التأليه.

س_ ما هي قصة المؤتمر الذي عُقد في حلب، آذار سنة ١٩٧٢، وأسقط فيه عُمر قشاش؟

ج_ كنا قيد التحضير لعقد مؤتمر في دمشق، غير أن (الأمميين) سارعوا إلى عقد مؤتمر في حلب أسقطوا خلاله عمر قشاش لأنه كان محسوباً على جماعة (المكتب السياسي) هذا ولم يأتِ (الأمميون) إلى مؤتمر دمشق خوفاً من أن يسقط فيه أنصارهم، لذلك عقدوا مؤتمراً خاصاً بهم، رداً على مؤتمر اللجنة المنطقية في دمشق، أصدروا في نهايته بياناً.

المكتب السياسي أدان بيانهم، وانقسم الحزب على هذا الأساس، بالطبع بُذلت جهود كثيرة من أجل إعادة توحيد الحزب، وكان هناك مفاوضات مختلفة ولقاءات عديدة مع السوفييت لأجل هذا الغرض.

س_ من خلال حديثنا، تبين لي أنكم كنتم تلجؤون إلى السوفييت في كل صغيرة وكبيرة. ألهذه الدرجة كنتم تبعيين لهم؟

ج_ هذا الكلام فيه الكثير من المبالغة، الموضوع أنه كان هناك حركة شيوعية عالمية، والسوفييت هم المرجع الكبير في هذا الشأن، وللإنصاف لم يحاول الرفاق السوفييت أن يفرضوا علينا أي حل، بل كانوا يقدمون آراءهم، وقد كانوا حريصين على وحدة الحزب، إذ كانوا يرونها ضرورية، لأسباب وطنية وقومية، ولاسيما في الصراع مع الصهيونية، كما كانوا يرون أي انقسام في الحزب هو خدمة للإمبريالية العالمية وبالتالي للصهيونية.

ناهيك عن أن مواقفهم كانت تنطلق من فهمهم للماركسية اللينينية، والظروف الراهنة، وكانوا يقولون أنتم من يقرر في كل قضية من قضاياكم، نحن نعطي وجهة نظر فقط. وقد كان من ضمن هؤلاء السوفييت كيرلينكو، الذي كان ترتيبه الثاني في الحزب بعد بريجينيف.

س_ إذا كان دور السوفييت يقتصر فقط على تقديم وجهات نظر، فلماذا كان لبريماكوف موقف يتمثل في أنه (لا يوجد أمة عربية، بل هي أمة في طور التكوين) كما لاحظنا في الحوار؟

ج_ كان بريماكوف حينئذ يقدم وجهة نظره كمحلل علمي، وإن كان برأيي أن تحليله لم يكن علمياً، وإنما كان يعكس مصالح وآراء معينة.

س_ في إحدى المرات التي ذهبتم فيها إلى الاتحاد السوفييتي، طالبت أن يذهب معكم رياض الترك، لماذا أصررت على ذهاب رياض الترك معكم إلى موسكو؟

ج_ طبعاً، على الصعيد الشخصي، رفضت أن أذهب إن لم يذهب رياض الترك الذي قال لي حينها. أنتَ تمثلنا. فأجبته. أنا لا أمثلك إطلاقاً، أنت تمثل نفسك، اذهب وتحمل مسؤوليتك. وفعلاً ذهبنا. وهناك سايروه ولاطفوه، حتى كيرلينكو دعاه _أي لرياض_ قائلاً له:

"أنا أدعوك أن تأتي في الصيف نقضيه معاً". وسبب هذه الدعوة شعورهم أنه متشدد من خالد بكداش. لماذا؟ هذا موضوع ثان.

في موسكو، احتج الرفيق بكداش، إذ كيف نذهب نحن من المكتب السياسي أربعة، في حين يذهب من طرفه هو ثلاثة فقط. فأجابه السوفييت الموجودون. لأن دانيال رفض أن يأتي إن لم يأتِ رياض، باعتباره لا يمثله.

أصررت على ذهاب رياض كي يتحمل مسؤوليته فيما يتعلق في الموقف من وحدة الحزب، وعندما صار مجالٌ للوحدة _عام ١٩٧٣- رفضها!!

اعتقادي أنه لو أتاها هو ورفاقه آنذاك، لكانت أشياء كثيرة قد حُلت.

س_ من كان مع رياض آنذاك، أو من كان تبنى موقفه؟

ج_ بدر الطويل، يوسف نمر، نبيه جلاجح.. إلخ، لكنهم شيئاً فشيئاً تركوه، وهم الآن في صفوف الحزب، إذ نعمل سوية.

س_ هل أفهم من هذا أنك تحمّل رياضاً المسؤولية في انشقاق الحزب؟

ج_ رياض الترك مثله مثل خالد بكداش في انشقاق الحزب.

س_ الخلاف الثاني في حزبكم جرى عام ١٩٧٩، فماذا عنه؟

ج_ الحديث عنه صعب، لأني لا أملك وثائق *.

س_ يقال إن من أهم أسباب الخلاف الذي أدى إلى انقسام نهائي عام ١٩٨٦، وثيقة كان قد كتبها بكداش ولم تكونوا موافقين عليها كمكتب سياسي، على ماذا كانت تنطوي تلك الوثيقة؟

ج_ الحقيقة يوجد أكثر من سبب وموقف، غير الوثيقة، التي كان يقول فيها الرفيق خالد. نحو مع الاتحاد السوفييتي كيفما كان.. طبعاً هذا غير معقول، وقد بعثت برسالة له وللرفاق السوفييت، مبيناً وجهة نظري حول الآراء التي تضمنتها وثيقة الرفيق خالد.. إذ من غير المعقول أو المقبول أن نوافق الاتحاد السوفييتي كيفما كان! هذا الكلام غير معقول ولا مقبول لا شعبياً ولا حزبياً ولا رسمياً! (مستدركاً) تصور أنه أحياناً كان يكتب. لكل مناضل وطنان، وطنه والاتحاد السوفييتي.

أيضاً هذا غير معقول! وفيه مبالغة!! عبد الناصر كان مناضلاً، وصديقاً للاتحاد السوفييتي، لكنه لم يكن يعدّ الاتحاد السوفييتي وطنه، بل وطن أصدقاء.. كما ترى، كلام خالد لم يكن كلاماً مسؤولاً، ولا يساعد الحزب على الانتشار في أوساط كثيرة.

من أسباب الخلاف ومن ثم الانقسام، ما يتعلق بالنظام الداخلي للحزب. وقد كتبت حينئذ، مذكرة تحدثت فيها بوضوح إلى عدم احترام الرفيق خالد، الأمين العام للحزب، للنظام الداخلي! (قرأت المذكرة، وفيها ما يتحدث عنه دانيال نعمة. المحاور).

الآن تأتي أم عمار (وصال فرحة) وتقول لك. دانيال نعمة يتحدث بهذا، وفي هذا الوقت كي يرضي الأمريكان والصهاينة.

ناهيك عن أننا كنا قد توصلنا في اتفاقية دمشق إلى ١١ نقطة تتعلق. بتاريخ انعقاد المؤتمر وشروط انعقاده، وكيفية التصرف فيه... إلخ.

وقد وافقتُ أثناءها أن يكون للرفيق خالد أعضاء في اللجنة المركزية، أكثر مما لجماعة المكتب السياسي.

س_ بما أنكم وصلتم إلى كل هذا الاتفاق والانسجام، فلماذا كان الانقسام؟

ج_ الرفيق خالد وافق، إنما زوجته لم توافق على الاتفاقية.

س_ هل معنى هذا أنها _أي وصال_ سبب الانقسام الأخير؟

ج_ برأيي أنها من عوامله الرئيسية.

س_ ما تأكيدك على ما تقول؟

ج_ بعد أن وُقعت الاتفاقية بالإجماع، تقرر أن يُقام على شرف هذا الحدث، نظراً لأهميته التاريخية لحزبنا، حفلة يحضرها جميع أعضاء اللجنة المركزية، يجري فيها تبادل الكلمات وتأكيد موافقة اللجنة المركزية على هذه الاتفاقية، وحدد الزمان والمكان، واتخذت التدابير اللازمة لنجاح هذه الحفلة. لكن حدثت أشياء غير قليلة، لافتة للانتباه، قد يكون أبرزها تأخر الرفيق خالد بكداش الأمين العام، عن الموعد المحدد أكثر من نصف ساعة، من ثم أتى وحده خلافاً للعادة.

وتبين لنا أنه لم يتمكن من إقناع زوجته الرفيقة أم عمار بالحضور (وهي عضو في اللجنة المركزية للحزب)، وكان ذلك مثار التحليلات والتعليقات المختلفة، تناولت دور الرفيقة أم عمار في المواقف الراهنة للرفيق خالد بكداش.

وإذا أردت المزيد من الاستدلالات، فبإمكانك أن تعرف ذلك من مجرد كونها أمين عام، وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على أنها كانت تخطط من هاتيك الأيام لتضييق الحزب، إلى درجة يصبح معها ملكها!!

منذ فترة علمت عن طريق الرفيق عبد الكريم أبا زيد أن صهرها السابق قدري جميل قال في ذلك اليوم. إن اللجنة المركزية للحزب رجل واحد هو وصال فرحة. ذلك لأنها رفضت حضور حفلة لمناسبة اتفاقية رعاها الرفاق السوفييت.

س_ في الوقت الحالي، لماذا لا تقبلون دعوة قدري جميل الهادفة إلى توحيد الحزب؟

ج_ هذا موضوع آخر، أولاً دع قدري يحدثك عن دوره في تعميق الخلافات في الحزب، من يرد التحدث بالوحدة فعليه أن يدل على أعماله السابقة ضدها، على الأقل حتى يقتنع الشخص منّا برأيه؟!

س_ بعد كل هذه الخلافات بين المكتب السياسي _وأنت منه_ والأمميين، كيف وصلت إلى الجبهة ممثلاً حزبك؟

ج_ بعد توقيع ميثاق الجبهة، اجتمعنا في بيت أحد الرفاق الشيوعيين (موريس صليبي)، حيث أقررنا الموافقة على الميثاق المذكور، الذي شاركنا في صياغته (يوسف الفيصل عن الجانب الشيوعي)، وفي أحد اجتماعات اللجنة المركزية أقرت اللجنة بالإجماع أن يكون ممثلا الحزب في الجبهة خالد بكداش ودانيال نعمة.

إذ لم تقل اللجنة ظهير عبد الصمد أو إبراهيم بكـــري أو ريـــاض الترك، وعلى الصعيد الشخصي لم أطلب من أحد أن يصوّت لصــالحي أو ضد أحد من رفاقي، ناهيك عن أني لم أقتـــرح نفســـي. وأرســلت رسالة إلى الرئيس الأسد تعلمه أن ممثلَيْ الحزب الشيوعي هما بكداش ونعمة. وقد كان ذلك في أواسط آذار ١٩٧٢.

س_ ثمة شائعة سرت في ذلك الحين، مفادها أن خالــد بكــداش طلب من الرئيس الأسد الاستغناء عنك، ووضع بديل مكانك، ما مــدى صحة هذه الشائعة؟ وماذا كان موقف الرئيس الأسد؟

ج_ هذا صحيح، فقد أرسل الرفيق خالد رسالة إلى الرئيس الأسد (رحمه الله) يطلب فيها تغيير دانيال نعمة ووضع آخر مكانه، وقد كان ذلك في ٣ نيسان ١٩٧٢. غير أن جواب الأسد كان بالرفض، مضــيفاً _أي الأسد_ أن معه رسالة من اللجنة المركزية للحــزب الشــيوعي، بالإجماع تقترح دانيال نعمة، وفي حال اقترحــت اللجنـــة وبالإجمـــاع تغييره يُغيره.

س_ برأيك ما مبررات الرئيس الأسد آنذاك لرفض طلب بكداش؟

ج_ بتقديري لأن الحزب عملياً كان مقسوماً إلى حزبين، وفي حال قبل الرئيس طلب بكداش، فهذا يعني أن الحزب الثـــاني _أي نحـــن_ سنبقى خارج الجبهة! لذلك رفض الرئيس الأسد إزاحة دانيال نعمة.

أحب أن أضيف، في هذا السياق، أن الرئيس حافظ الأسد، التقـــى سنة ١٩٧٢ بعد تشكيل الجبهة برياضْ الترك مرتين، محاولاً إقناعـــه بدخول الجبهة، إلا أن رياضاً كان يرفض، ولو قَبِل لكان سيحل مكاني، وكان يوجد رغبة عند بعض رفاقـــه أن يقبـــل، لكنـــه كـــان يـــرفض، وتستطيع أن تسأل يوسف نمر وغيره من الذين كانوا معه.

س_ كي نطوي صفحة حزبكم، هذا السؤال. تشكل لـــدي انطبـــاع من خلال حوارنا تحميلك خالد بكداش مسؤولية انقسام حزبكم، كأن ما بينكما هو شخصي. تُرى هل ثمة مشكلة شخصية بينك وبينـــه؟ أم أن انطباعي مجرد وهم؟

ج_ بالتأكيد انطباعك وهمي، فليس لدي أية مشكلة شخصية مـــع أي رفيق في حزبنا، وقد قضيت سنوات عديـــدة تحـــت قيـــادة خالـــد بكداش. وفي فترة من الفترات لم أكن أسمح لأحد في الدنيا أن يمســـه ولو بكلمة.. الآن عندما أتحدث عنه يبقى في ذهني أنه مـــن الرمـــوز الشيوعية التي لعبت دوراً كبيراً بسبب من احتلاله موقعاً كبيراً. ومـــن يحتل الموقع الكبير فسيكون خطؤه كبيراً في حال أخطأ، علـــى عكـــس الصغير عندما يرتكب الخطأ.

* علمت من الأستاذ لؤي نعمة ، نجل المرحوم الأستاذ دانيال أنه كان لدى والده ما يكفي من الوثائق المتعلقة بالخلاف الذي حصل عام ١٩٧٩داخل الحزب الشيوعي ، لكن الراحل آثر عدم التطرق إلى ذلك الخلاف لاعتبارات معينة. شخصياً أجهلها.

القسم الثاني من الحوار مع دانيال نعمة

* يرى بعض المفكرين أن الشيوعية تخطاها الزمن، وبعضهم الآخر يرى أنها لم تفعل شيئاً سوى أنها أظهرت للرأسمالية عيوبها، وقد استفادت الأخيرة من تلك الدروس والعبر، إذ أصلحت ما أمكنها من ذاتها، لذلك استمرت.

بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، "قد يكون عدد الشيوعيين في العالم كبيراً، لكن أين ترى أثرهم وفاعليتهم فيما يجري في العالم من متغيرات؟

** مثل مَن من المفكرين يقول ما ذكرته؟

* منهم مفكرون عرب! فأنطون مقدسي يرى أن الشيوعية تخطاها الزمن، في حين الجابري يرى الرأي الثاني، ناهيك بأن أنطوني جيدنز (منظر حزب العمال البريطاني) يذهب إلى ذينك الرأيين مجتمعين!

** لن أدخل في نقاش حول آراء من ذكرت، فهذا شأن كل واحد منهم، ولكني أقول: إن انهيار التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي بعد بلدان أوربا الشرقية قد ترك أثره العميق على المفكرين جميعاً من كل المدارس يمينية ويسارية، فمفكرو الرأسمالية عدّوا هذا الانهيار دليلاً على أن الرأسمالية، وليس الاشتراكية مثلاً، هي نهاية التاريخ، رغم أن التاريخ لن يكون له، باعتقادي، نهاية على المدى المنظور. هؤلاء المفكرون أي مفكرو الرأسمالية يتناسون أن الصين وهي البلد العظيم الذي يشكل سكانه خمس سكان العالم، مازالت تغذّ السير على طريق البناء الاشتراكي، مهتدية بالتعاليم الشيوعية، فهي

تبني وتطور اقتصادها الوطني في جميع المجالات كما يتناسون وجـود بلدان اشتراكية أخرى صامدة، مثل كوبا وفيتنام وعدد مـن الأحـزاب الشيوعية التي تتابع نضالها مهتدية بتعاليم الماركسـية والماركسـية اللينينية، وبعضها وصل إلى الحكم عن طريق الانتخابات الديمقراطيـة (الحزب الشيوعي في مولدوفا). أما المفكرون في المـدارس الأخـرى فيحتاج أمرهم إلى نقاش آخر خاص ومختلف.

* لكن أين دورها على الصعيد السياسي العـالمي؟ بمعنـى إذا قالت الصين لأمريكا إنها تعارض احتلال الأخيرة للعراق فهل سـيتغير من الواقع شيء؟ وهل ستكون مؤثرة كدولة شـيوعية علـى القـرار الأمريكي، في شأنٍ كذاك؟

** ألا تعتقد معي أن هذا موضوع آخر، موضوع سياسـي، وأن طرح هذا السؤال على هذا النحو يدل على تجاهل للوضع الدولي فـي واقعه الملموس. فأنت تعلم أن أمريكا تتصرف تصرف القطب المهيمن أو الذي يريد فرض هيمنته المطلقة، وأن التصـدي لمحاولاتهـا هـذه يقتضي مواجهة يشارك فيها كل بلدان العالم.. رغم ذلك أعود لأقـول: إنني أتحدث عن الشيوعية كنظام اجتماعي للمستقبل، وبرأيـي أن مـا تفعله الرأسمالية الآن يؤكد أن المستقبل للاشتراكية، فما فعلته الأولـى وما تفعله الآن هو تقسيم للعالم، بين مجموعة دول متطورة، في حـين أكثرية العالم متخلفة، هذا ما نلحظه ما بين دول الجنوب حيث يعشـش الفقر والتخلف والمآسي، ودول الشمال حيث الاحتكار والبطـر ونهـب الآخرين... هذه كلها عيوب الرأسمالية. لذا أرى أن كـل مـا تفعلـه الرأسمالية يؤكد أن المستقبل ليس لها بل للاشتراكية، ولا بد للناس أن ينهضوا مرة ثانية.

عندما حصلت أزمة اقتصادية في العالم ،عام 1929، اجتاحت بالطبع الولايات المتحدة الأمريكية، أخذ روزفلت حينذاك الكثير من ملامح النظام الاشتراكي، وطبقه من أجل إنقاذ الرأسمالية، واتُهم أنه يتأثر بالشيوعية، وسُئل فيما بعد عن ماركس وعما إذا كان ينبغي تدريسه؟ فأجاب: نعم ينبغي أن يُدرّس، فماركس مفكر عبقري عالمي، لا يصح تركه للشيوعية. إذاً النظرية والعقيدة والتجربة التي مرت لن تذهب سدىً أبداً.

* في الوقت الحالي أين تجد أثر الشيوعيين وفاعليتهم فيما يجري في هذا العالم من متغيرات؟

** في جوابي على هذا السؤال أود القول أولاً: رغم الانهيار الذي حصل فلا أحد يستطيع أن ينكر تجربة الشيوعية والشيوعيين في القرن المنصرم ، ولن يستطيع أحد محو آثارها، والبصمات التي تركتها على مسيرة البشرية تاريخياً واضحة، وأود القول ثانياً: إن دولاً كبيرة كالصين وأخرى صغيرة ككوبا وفيتنام، ماتزال تبني مستفيدة من دروس التجربة منطلقة إلى الأفق الاشتراكي. ثم هل هنالك بلد في العالم لا يوجد فيه أحزاب شيوعية وحركات يسارية تتابع النضال؟ من جهة أخرى كيف ترى المظاهرات التي جرت في إيطاليا وفي بلدان أوربية أخرى، وغيرها فيما يخص التعاطف مع القضية الفلسطينية والدفاع عن الشعب الفلسطيني والشعب العراقي، أليس الشيوعيون جزءاً منها؟ ما تكتبه جريدة "النور" في سبيل الدفاع عن العراق مثلاً، أليس عملاً ضمن الفكر الشيوعي؟ أليس من نشاطهم؟

بالتأكيد ليست فاعليتهم كما كانت إبان وجود الاتحاد السوفييتي، ولو كان موجوداً الآن لما كان بإمكان أمريكا وإسرائيل أن

تتماديا كما تفعلان الآن. وما أفهمه منك أن المطلوب من الشيوعيين أن ينشطوا أكثر كي يستعيدوا مكانتهم في العالم.

* باعتباركم حزباً يشكل جزءاً من الأحزاب والتحركات التحررية في العالم، إذ تناضلون من أجل الطبقة العاملة، الفقيرة... إلخ. تُرى هل حققتم شيئاً للطبقة التي تناضلون من أجلها؟

** صحيح أن حزبنا حزب شيوعي: أي حزب طبقي وأنه جزء من حركة التحرر الوطني العربية، وجزء أو كان جزءاً من الحركة الثورية والحركة الشيوعية العالمية، ولكنه حزب نشأ قبل قرابة ثمانين عاماً في بلد معين وفي ظروف معينة، ولهذا فإن نضاله وبرامجه قد تناولت جميع قضايا هذا الوطن في كل مرحلة من مراحل تطوره: قضايا الظفر بالاستقلال ثم حمايته، قضايا الحرية والديمقراطية، قضايا العمال والفلاحين والمثقفين، وقضايا الدفاع عن الوطن، قضايا الإصلاح الزراعي والتأميم وبناء الاقتصاد، قضايا فلسطين والوحدة العربية، قضايا التحرر العالمي والنضال ضد الإمبريالية والصهيونية وفي سبيل السلام العالمي ضد الحروب النووية.

كل إنجاز تحقق للطبقة العاملة هنا، لعب النظام الاشتراكي العالمي، وحزب الشيوعيين السوريين دوراً فيه. واليوم أيضاً يتابع الحزب نضاله الخاص وفي إطار الجبهة الوطنية التقدمية، من أجل جميع هذه الأهداف، وفي سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية بين جميع أبناء الوطن وبالنسبة للكادحين بسواعدهم وأدمغتهم.. إلخ. وهكذا يمكن القول بثقة ودون تردد إنه حقيقةً لا يوجد تقدم جرى في هذا البلد إلا وكان لنا دور ورأي فيه. مثلاً الإصلاح الزراعي الذي تم وما يخص الفلاحين،لو عدت إلى تاريخ الحزب الشيوعي السوري ونشاطه، هل

يمكن أن تتجاوز ذلك الدور؟ وبإمكانك أن تعود إلى المؤرخ عبد الله حنا، وما كتبه فيما يخص القضية الفلاحية، في كتاب صدر له، يتحدث فيه عن دور الشيوعيين في هذا المجال بالملموس، من خلال القرى التي زارها. ولقد لعب الحزب دوراً أساسياً في تشكيل النقابات العمالية في الثلاثينيات، وفي عام 1946 نظم الحزب حملة واسعة من أجل قانون العمل، ونجح في عرضه على المجلس النيابي وإقراره، وهذا أول قانون عمل في سورية.

* بوصفكم حزباً من أحزاب الجبهة تشاركون المعارضة السياسية في سورية مطلبها الملح، ألا وهو الديمقراطية. غير أن لدي سؤالاً: إذا كنتم كحزب شيوعي سوري (جناح يوسف الفيصل) تؤمنون حقاً بالديمقراطية، تُرى لماذا مُذ انشققتم عن بكداش، قيادتكم هي هي؟ هل أفهم من هذا أن الوعي الجماعي والكفاءات في حزبكم تختزل بشخص أو شخصين؟ أم ترى أعلن الرحم الشيوعي السوري عقمه عن إنجاب قياديين جدد؟

** هذا السؤال ليس دقيقاً كما أعتقد، وهو يدل فيما يدل ، مع كل الاحترام لك وللسؤال، على أنك لست على اطلاع كاف على تاريخ الحزب وتطور مسيرته.

أولاً- نحن لم ننشق عن خالد بكداش، ولم نقسم الحزب في أي يوم من الأيام، ومن جهتي لم أكن يوماً طرفاً في أي انشقاق أو عاملاً له.. والذي قسم الحزب أولاً ثم آخراً معروف جيداً، معروف في الحزب وفي المجتمع، والشاهد هو نضالنا المبدئي العنيد من أجل المؤتمر الثالث. وفيما بعد أقول هذا ليس أبداً من أجل تبرير ما هو قائم الآن، فنحن في القيادة في أعقاب مؤتمرات معروفة وانتخابات معروفة. ولا

يعني هذا أبداً أن التجديد ليس ضرورة. فعلى العكس هو ضرورة اليوم وغداً وفي كل مرحلة، شريطة أن يتم على أسس مبدئية ووفق معـايير شيوعية حقيقية. وأضيف أن تداول السلطة في الحـزب كمـا فـي المجتمعات الديمقراطية ومجتمعات الديمقراطية الشعبية هو أمر مهـم وينبغي احترامه. لكن لا يجوز الأخذ به ميكانيكياً، فهناك أحزاب لجـأت إلى التجديد الميكانيكي ووجدت نفسها في مأزق وأمام صعوبات جمّـة. والتغيير والتجديد عندنا هو الآن مهمة أساسية وسنعمل على تحقيقـه كاملاً، وبما يخدم سياسة الحزب ومستقبله ويكون في مصلحة الـبلاد، وبالنسبة لقيادة الشباب، فنحن عندنا كفاءات كثيرة، وينبغي أن تنتخب وأن تعطى الفرص. وإذا كانت هذه القضية متعلقة بـي وحـدي، فأنـا مستعد أن أعود عضواً عاملاً عادياً في الحزب كما كنتُ سابقاً، وعلـى استعداد تام لأن أتخلى عن كل شـيء عـدا عضـويتي فـي الحـزب الشيوعي.

* إذاً بما ذا تفسر لي، مذ وعيتُ على الحيـاة السياسـية فـي سورية، يوسف الفيصل هو الأمين العام للحزب، ودانيال نعمـة ممثـل الحزب في الجبهة، إضافة إلى مركزه عضواً في المكتب السياسـي؟ ألا يعني هذا تلقائياً أن الكفاءات حُصرت بكما؟

** من الطبيعي أن تتساءل وأن يتساءل غيرك: لمـاذا يوسـف الفيصل ولماذا دانيال نعمة؟ ولكن هذا كلّه يدل على أهمية التعرف على مسيرة الحزب على امتداد العقود الثمانية المنصرمة..

فأنا أول مرة سمعت بيوسف الفيصل كان ذلك عنـد الهجـوم على مكتب الحزب في دمشق عام 1947 بعد قرار التقسيم (المقصود قرار تقسيم فلسطين).. وتعرفت عليه بعد ذلك، وكانـت لنـا مسـيرة

مشتركة: اتفقنا واختلفنا واتفقنا ونتابع العمل معاً في إطار مؤسسات الحزب وتحت إشرافها ومراقبتها..

هذا جانب والجانب الآخر الذي أود قوله بصراحة: إنني لم أقترح نفسي في أي يوم لأي مركز من المراكز في الحزب والدولة، وكنت دائماً جاهزاً لتلبية أي طلب ولتنفيذ المهمات الصعبة، لن أزيد فأتحدث عن مظاهرة 10 آب عام 1951 إذ اعتقلت وعذّبت ولا أدري لماذا بقيت روحي متمسكة بجسدي متعلقة به، أو أتحدث عن اعتقالي في اللاذقية محامياً وسوقي إلى تدمر عام 1953 فقد أكون ملزماً بكتابة شيء من السيرة الذاتية لمصلحة الحزب والحزب وحده.

وأضيف أني كنت في المؤتمر السابع الموحد أطلب إعفائي لأسباب ليس مفيداً ذكرها الآن، لولا أن الرفيق الأمين العام تدارك ذلك لرأي ارتآه هو. وأضيف أنني على الصعيد الشخصي قدمت طلباً لرفاقي في المكتب السياسي بغية إعفائي من الجبهة منذ عام 1992 وقوبل بالرفض. أما بالنسبة إلى قضية التجديد في قيادات الحزب وتقديم الشباب، فهاتان قضيتان مطلوبتان تماماً، والمهم أن يتم ذلك على أسس مبدئية ومن منطلق مصلحة الحزب والشعب.

* معظم أحزاب الجبهة شهدت وراثة الأبناء لمراكز آبائهم، وأنت تعرف هذا، هل سنشهد الشيء نفسه في حزبكم؟

** كأنك لست مطلعاً على جبهتنا. عندما توفي الزميل الأخ أحمد الأسعد، حاول ابنه أن يحلّ مكانه، وكذلك حاول ابن الأخ والمناضل الوطني عبد الغني قنوت أن يحلّ مكان أبيه، وكنا نحن في اجتماع في الجبهة، آنذاك قلت للمجتمعين: إذا دخل هؤلاء وحلّوا مكان من رحلوا فسأترك الجبهة دون أن أعود إليها، مفضلاً بقائي عضواً عاملاً في

حزبي. يومذاك تدخلت الرفيقة أم عمار (وصال فرحة) وقالت: هذا تدخل في الشؤون الداخلية للأحزاب. ربما تصورت أني أعنيها. فأجبتها: أنا لا أتدخل في الشؤون الداخلية لأي الحزب، ولكني كمواطن من حقي أن أبدي رأيي، وأستطيع أن أضيف لك بأنه طُلب من ولدي خالد أن يُرشح نفسه في المؤتمر الثامن والتاسع لعضوية اللجنة المركزية، ولكنه في المرتين رفض قائلاً: أفضّل أن أكون عضواً عاملاً في فرقة حزبية على أن أحتل مركزاً ولا أقوم فيه بأي عمل.

* فسر لي قبولكم كأحزاب جبهة، للعرف المتبع الذي بات يعرف بقوائم الجبهة، سواء أثناء انتخابات مجلس الشعب، أو انتخابات النقابات العمالية وغيرها، علماً أنها طريقة مخالفة للقانون؟

** لا.. ليست طريقة مخالفة للقانون، والآن يبحث هذا الأمر في ضوء انتخابات الإدارة المحلية، وقد قلنا رأينا في هذا الموضوع.

* لكن ما ذكره منذر موصللي عضو مجلس الشعب السابق في إحدى مذكراته التي رفعها إلى رئاسة مجلس الشعب السابق، يؤكد لنا أن قوائم الجبهة مخالفة للقانون!

** أصلاً منذر موصللي نفسه نجح في انتخاباته السابقة على إحدى هذه القوائم!!

* وهو لم يبرئ نفسه من المخالفة القانونية فيما كتب؟

** إذا تابعت الانتخابات في ظل الديمقراطية البرجوازية (يقصد فترة حكم البرجوازية الوطنية في خمسينيات القرن الماضي ١٩٥٤-١٩٥٨في دمشق) كانت تتشكل آنذاك قوائم بين الأحزاب، والجبهة الآن تعمل الشيء نفسه أو ما هو قريب منه.

* صحيح، لكن في تلك الأيام، لم يكن مؤكداً نجاح تلك القوائم. أما الآن فالقاصي والداني يعرف أن قوائم الجبهة الوطنية ناجحة سلفاً، سواء انتخبت أم لم تنتخب.

** هذا الكلام وإن كان فيه الكثير من الصحة، إلا أنه يمكن على الأقل نظرياً خرق قوائم الجبهة فيما إذا كانت الانتخابات نزيهة تماماً، أليس كذلك؟

شخصياً، في فترة من الفترات انتخبت أناس ذوي كفاءة اقتصادية كبيرة *، وربما كنت قد انتخبت غيرهم من المستقلين، وفي الوقت نفسه صوتّ لقائمة الجبهة، وقد أكون شطبت منها اسماً أو اسمين ولكن أبداً ليسوا من مرشحي أحزاب الجبهة.

ما أريد قوله لماذا نقبل تحالفاً في إطار الديمقراطية البرجوازية، ونرفض تحالفاً تقوده الجبهة؟

* ربما لأن تحالف الجبهة له طابع قسري بالنسبة للمنتخب، وإن أنت سألت أي فلاح في هذا البلد عن الانتخابات والجبهة، فسيقول لك إن الجبهة ستنجح، وإن كان هذا الفلاح لا يعرف ما هي الجبهة وما الأحزاب أو القوى التي تمثلها!!

** لا شك يوجد مآخذ على الجبهة، على الصعيد الشخصي أريدها أن توطد صلاتها بالناس. مثلاً كان من المفترض قبل الانتخابات السابقة لمجلس الشعب أن تنزل وجوه جديدة ومقبولة، وأن يكون لها برامج بحيث يجري الاتصال بالناس على أساس هذه البرامج ودعوتهم للتصويت للقناعة بالبرامج وليس للأشخاص. لذلك لا أعترض على الجبهة من حيث قائمتها المشكلة، وإنما اعتراضي على أسلوب الالتقاء مع الناس وطريقة دفعها للتصويت، ينبغي أن يكون هناك جسور

ممدودة وحوار مع الآخر ولقاءات مع جماهير الشعب... إلخ، لكن كما قلت لك، على أساس برامج.

* إذا انتقلنا للحديث عن الجبهة دعني أسأل بداية: الجبهة... دخلتموها كأحزاب، آمنين، متضامنين، متفقين، تُرى لماذا خرج منها جمال الأتاسي بعد سنتين من تأسيسها؟

** اسأل جمال الأتاسي هذا السؤال، أو أنصاره وجماعته، فجمال الأتاسي رحمه الله أحد موقعي ميثاق الجبهة ونظامها الأساسي. ولا أدري إذا كان قد تحفظ على مسألة حظر العمل بين الطلاب كما فعل الحزب الشيوعي السوري.

* هل أحد منكم سأل عن سبب خروجه؟

** لماذا سنسأل؟!

* أنا أسألك!

** وبدوري أعيد السؤال إليك!

* بصفته رفيقكم في التحالف الجبهوي؟

** وترك.. اتصلنا به نحن وجماعة الرفيق خالد بكداش، وطالبناه أن لا يخرج، وبرأيي أن خروجه ألحق ضرراً به وبالبلد.

* على البلد! كيف؟

** لأنه لو لم يخرج لكنا وفرنا أشياء كثيرة، كنا حافظنا على قاعدة أوسع للجبهة، وساعدنا على سدّ الثغرات في العمل الجبهوي، وربما كان ذلك قد حدّ من تطرف القوى الأصولية وغيرها.

لكن هذا لن يمنعنا من القول إن عنصرين أضرا كثيراً بالجبهة الوطنية التقدمية وبمسيرة العمل الجبهوي: انقسام الحزب الشيوعي

حتى قبل أول اجتماع للقيادة المركزية، وخروج المرحوم جمال الأتاسي من الجبهة وما تبع ذلك.

* هل أفهم من هذه الـ(وما تبع ذلك) أن وجود معارضة سياسية يعدّ خطأ؟

** أنا لم أقل ذلك أبداً، ولن أقوله في يوم من الأيام.

* قلت: (كنا وفرنا أشياء كثيرة) ثم ألا ترى وجود المعارضة، أية معارضة لأي نظام، قوة للنظام؟ على الأقل تجنبه الوقوع في ثغرات وعثرات وربما كوارث؟

** وهل هي وأعني هذه المعارضات وليس المعارضة الموحدة من دون ثغرات وعثرات؟ لكن هذا لا يمنعنا من القول بضرورة وجود الآخر. حتى لو كان هناك حزبان يساريان، تقدميان، اشتراكيان، أحدهما يحكم والآخر ضروري للحاكم، بحيث إذا أخطأ هذا يردّ عليه ذاك، وإذا أصاب يشجعه.

لا شك أن وجود المعارضة العلنية وفي إطار القانون ضرورة قصوى، ولكنني لا أعتقد أن كل معارضة أياً كان نوعها هي مفيدة قطعاً، وبالضرورة فهناك معارضة موضوعية بناءة وواقعية أو هكذا ينبغي أن تكون وهناك أنواع أخرى من المعارضات. وكما من حق أي مواطن أن يكون له رأي في الدولة ونظام الحكم والجبهة وهذا الحزب أو ذاك، فمن حق المواطن الآخر أن يكون له رأيه في كل نوع من أنواع المعارضة. فأنا أرى خيراً في كل معارضة موضوعية وبناءة، وأدعوا للحوار معها، وأرى الشر في كل معارضة إذا كانت على غرار طالبان، أو كانت معارضة تتستر بالديمقراطية وحقوق الإنسان وتفكر بالركوب على دبابة أمريكية مثلاً وتنكر على الآخر - الذي هو السلطة

والنظام – أية إمكانية للإصلاح وللتطور والتحديث، واعتقد أن هذا كلامٌ مفهومٌ **.

لكن بالنسبة لجمال الأتاسي، فأنا بالضبط لا أدري سبب خلافه مع النظام، ربما قالوا أو قال بعضهم إنه كان يريد شراكة أكبر مع البعث في السلطة.

* وأين الخطأ في هذا؟

** أنا لا أقول هذا خطأ أو صواب، فمن حق كل إنسان أن يفكر كما يشاء، وأن يكون له الطموح الذي يريد شريطة أن يكون مشروعاً وعقلانياً.. وإنما أودّ أن أذكّر بأمرين: بأن كل تحالف بين أحزاب وقوى إنما يعكس نسبة قوى معينة في مرحلة معينة، ولا يمكن لحزب أن يكون له دور أكبر من نسبة قوته في هذا التحالف. طبعاً مثل هذه النسبة ليست ثابتة، وهي قد تتدنى في حال انقسامات الأحزاب، وقد ترتفع في حال وحدتها ونموها وتنامي صلاتها بالناس وبجماهيرها خصوصاً. (هنا يخرج الأستاذ نعمة جريدة (قاسيون) ويقرأ افتتاحية لقدري جميل تحت عنوان (الجبهة والتحالف المتكافئ)، ويقول: هذا كلام في منتهى التضليل والديماغوجية). لنفترض أن قدري جميل الذي سلك طريق الانقسام لأسباب لا تخفى قد استطاع ،ولن يستطع لعوامل موضوعية وذاتية ، أن يوّحد كل الشيوعيين، فهل يصبح متكافئاً مع الأحزاب الأخرى؟هل يصبح متكافئاً في الظروف الراهنة مع البعث؟ أقول هذا رغم أنه من حق كل حزب أن يناضل كي يصبح متكافئاً مع الآخرين، وكي يكون له دور أكبر في حل مشاكل البلد على أسس مبدئية وصحيحة وعبر النضال وعبر الحوار.

* في ظل ما جرى لا.. لا يمكن.

** لذلك أرى أن منطق قدري جميل الآن ينطوي على قدر كبير من التضليل والديماغوجية، وهنا يحضرني نبيل الهلالي (هو ابن أحد رؤساء وزراء مصر السابقين وكان عضواً في المكتب السياسي للحزب الشيوعي المصري). إذ كان قد كتب كتاباً حول العمل الجبهوي، يتحدث فيه عن الدور القيادي، وكيفية بناء الجبهة، إذ يقول متحدثاً عن التكافؤ والقيادة:((ديمقراطية الجبهة تتطلب معالجة صحيحة لمشكلة بالغة الحساسية والأهمية، هي مشكلة قيادة الجبهة. من المتوقع ومن الطبيعي أن تتطلع كل أطراف الجبهة إلى موقع القيادة، وهذا التطلع وهذا الطموح أمر طبيعي ومنطقي، ولا يتحقق بالقسر والفرض، ولا يتحقق بادعاء حق موروث، ولا بالتمسك بحق مقرر في النظريات، ولا يتحقق بالمناورات وراء الكواليس. قيادة الجبهة لا تدّعي، ولا تفترض، لا تنتزع ولا تصطنع، ولا تتحقق بعملية قسرية، حكر القيادة بهذا الفصيل أو ذاك لا يمكن أن يكون شرطاً مسبقاً لدخول الجبهة. اكتساب موقع القيادة عملية نضالية تحكمها توازنات القوى...إلخ)). الأمر الذي يدفعني إلى سؤال كل شيوعي مصري عندما أراه، عما إذا كان نبيل الهلالي قد حقق الجبهة التي كان يتصورها أم لا!! ما أريد أن أصل إليه أن الذي يفرض الشراكة هو نسبة القوى. وفي السياسة ثمة تحالفات وشراكات، وقدري جميل يعمل في عالم المال ولديه ثروة وشركات، اسأله كيف يتقاسم الأرباح مع شركائه؟ أليس حسب رأس مال كل منهم؟!

* من المعروف أنه عندما حصل الانشقاق الأخير في حزبكم (بكداشيين و فيصليين) حاول المرحوم عبد الغني قنوت التوفيق بينكما وإصلاح ذات البين، وقد جمعكما في منزله أكثر من مرة لأجل هذا الغرض، دون نتيجة.

لماذا وقفتم كشيوعيين (فيصليين و بكداشيين) موقف المتفرج إزاء الخلافات والانشقاقات التي حدثت داخل حركة الاشتراكيين العرب؟

** ماذا كان يمكن أن نفعل، لقد عددنا ذلك خطأ كبيراً، وقد حاولنا مرات كثيرة الإصلاح إبان الانقسام الأول الذي حدث بين الأخوين المرحومين عبد الغني قنوت وعبد العزيز عثمان، لكن إذا كان الأخ عبد الغني قنوت، وهو الآن في دار الآخرة، قد رفض الأحزاب، فماذا كان يمكن أن نتصرف وما نفع تدخلنا؟

* هل أفهم من هذا أن عبد الغني قنوت كان مسؤولاً عن انقسامهم؟

** لا أريد أن أقول هذا، تستطيع أن تسألهم، لكن نحن نرى أن انقسام الأحزاب إساءة للأحزاب عموماً وللجبهة والوطن خصوصاً.

* هل صحيح أن عبد الغني قنوت هدد بالخروج من الجبهة، عندما انزعج البعض (ممن يملكون حصة الأسد في الجبهة) من الشيوعيين، بسبب إثارتهم لبعض المواضيع التي لم ترق لذلك البعض؟

** لا شك أن موقفه كان إيجابياً إذ لم يندفع للتهجم علينا ***، ودعا إلى حل مبدئي، وأستطيع أن أضيف أن الذي لعب دوراً إيجابياً لصالحنا في هذا المضمار هو المرحوم الرئيس حافظ الأسد، والأستاذ عبد الحليم خدام كذلك، وآخرون دون ريب.

* باعتبار أن أحزاب الجبهة، في معظمها، أحزاب أيديولوجية، وكما هو معروف أن الأيديولوجيا، أية أيديولوجيا تموت في حالتين:

في حال حققت ذاتها وأهدافها، إذاً لا مبرر لوجودها بعد ذلك.

في حال مضى ردح طويل من الزمن لم تحقق فيه أياً من أهدافها، إذ ببساطة تكون قد برهنت عن فشلها الذريع.

كأحزاب جبهة، وبلا استثناء، ماذا حققتم من أهداف أحزابكم؟ ماذا قدمتم للجماهير المنضوية تحت ألويتكم؟ بمعنى ما نسبة ما حققتموه من إيديولوجياتكم؟ بمعنى آخر ما مبرر وجودكم؟

** استقلال الوطن، أليس هدفاً من الأهداف الكبرى، وبناؤه ومتابعة مسيرته ومستقبله أليس من الأهداف؟

* لكن الذي وضع اللبنة الأولى في صرح الاستقلال هم الثوار الأوائل (صالح العلي، هنانو، سلطان الأطرش...)، ثم أكملت الطريق إليه البرجوازية الوطنية التي كانت تحكم آنذاك، من غير أن نغفل هزيمة فرنسا أمام ألمانيا.

** غير أننا لا نستطيع أن ننكر دور الأحزاب في هذا، أو أن نقول إنها لم تفعل شيئاً، فهذا غير صحيح؟! من جهة ثانية لا شك أن هزيمة ألمانيا الهتلرية هي التي فتحت الطريق واسعاً أمام استقلال سورية.

* حسناً، ما هي الأهداف الكبيرة التي حققتها هذه الأحزاب، أو بعضها، غير الاستقلال؟

** لا نستطيع أن نحقق الأهداف كلها دفعة واحدة. يذكّرني سؤالك بمقال كتبه المطران جورج خضر (مطران جبل لبنان)، إذ كتب بعد انهيار الاتحاد السوفييتي مقالاً في جريدة "النهار" البيروتية يقول فيه: (أكثر من سبعين عاماً من ثورة أكتوبر، لو كانت حققت أهدافها لما كانت انهارت). حينذاك خطر ببالي أن أرد عليه حيث كتب، وما زلت أشعر بالندم لأني لم أرد، هاهي ذي المسيحية لها أكثر من ألفي عام، ولم تحقق أهدافها، بل هي على العكس منها، هل معنى هذا أنها

يجب أن تلغى؟ إذا كان ثمة مشروع نهضوي لم يتحقق فهل نكف عن النضال في سبيله؟

* أنا حددت الأحزاب كأيديولوجيا، أما المسيحية فنتعامل معها كظاهرة دينية.

** حسناً، الأيديولوجية الشيوعية هي أيديولوجية الطبقة العاملة التي تؤمن بأنه لا يصح للإنسان أن يستغل إنساناً آخر، ولا يحق لشعب أن يستعبد شعباً آخر، إذا لم يتحقق هذا اليوم، فهل معناه أن يسقط النضال في سبيله؟ في رأيي استنتاجك منطقي لكن السؤال غير منطقي.

وهذا الحديث عن انتهاء أيديولوجيا معينة، هذا موقف غير علمي. وإن كان لابد أن أتحدث عن دور الحزب الشيوعي في البلاد، أستطيع القول إنه لعب دوراً مهماً في حياة البلاد، فقد كان دوره رائداً في نشر أفكار العدالة الاجتماعية والاشتراكية، وكان صلباً جداً في طرح موضوع الجلاء الكامل والناجز، ولعب دوراً هاماً في تحقيق فكرة الجبهة الوطنية. وللحزب الشيوعي أثره الكبير في تدقيق مفهوم الوحدة العربية، فقد كان الاتجاه سائداً حول فهم الوحدة الاندماجية، وهو الذي ناضل من أجل مفهوم الوحدة الفيدرالية أو الكونفدرالية ومفهوم أخذ الواقع الملموس بالحسبان. وأن فكرة التعددية التي تعدّ حالياً مفخرة لسورية كان للحزب دور رائد فيها خلال مناقشات ميثاق الجبهة. لقد كان الاتجاه نحو دمج الأحزاب تحت شعار فكرة الحركة العربية الواحدة، واعترضنا على هذه الفكرة على أسس مبدئية وأكدنا التعددية. ثم أليس للحزب الشيوعي تأثيره في صياغة ميثاق الجبهة.. وسابقاً لعب الحزب دوراً في صياغة مفهوم التأميم والنظرة الطبقية له وأشياء أخرى سابقة وراهنة.

* يجري الحديث بكثرة عن تطوير الجبهة، وتفعيل دورها، أستاذ نعمة، ما العوائق التي تقف أمام تطوير الجبهة، وقد مضى على مسيرة الإصلاح أكثر من ثلاثة أعوام، ولم نشهد سوى تطورات شكلية فيها؟ ثم ألا تعتقد أن أحزاب الجبهة قد حكمت على نفسها بالموت منذ تأسيسها وقبولها بالشروط التي ولدت بموجبها، وبالتالي هي لم تكن - كما يرى البعض سوى واجهة إعلامية خلبية للنظام في مرحلة من المراحل؟

** يؤسفني أن أقول لك إن هذه الفكرة التي تطرحها خاطئة من أساسها. مثل هذه الفكرة قالها رياض الترك، وكان لا يزال عضواً في المكتب السياسي، في قصر الضيافة في دمشق، حيث كنا مدعوين إلى حفلة غداء عند عضو في المكتب السياسي للحزب الشيوعي السوفييتي اسمه مازروف. وكنا حينئذٍ قد وقعنا ميثاق الجبهة، إذ قال الرفيق الترك لمازروف الذي كان يزور دمشق: (اليوم دققنا آخر مسمار في نعش الحزب الشيوعي السوري). برأيي أن ما قاله رياض آنذاك كان خطأً كبيراً، فمنذ ذلك اليوم حتى الآن مرّ أكثر من ثلاثين عاماً، ومع ذلك يعقد الحزب رغم انقساماته اجتماعاته في سورية، وحتى رياض الترك نفسه ما يزال يمشي تحت لافتة شيوعية، ولا أدري إن كان سيستمر تحت هذه اللافتة أم لا؟ أم إذا كان يدرك كيف تستغلها جماعة الردة الرجعية أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات.

عندما وقعنا ميثاق الجبهة، كنا في وضع قطري معين، وكذلك في وضع عربي ودولي معينين، وأمام البلاد تحديات وأهداف كبيرة، سواء على مستوى البناء الداخلي، أم على مستوى تحرير الأرض والتصدي للمؤامرات الخارجية. والوضع الآن أنت تعرفه، هذا كله يقتضي تعاون الأحزاب. ثم علينا أن لا ننسى التاريخ، ففي تلك المرحلة

كانت الصراعات الدموية هي السائدة بين التيار القومي والتيار الماركسي، وأحداث العراق، وما جرى خلال الوحدة السورية المصرية. لذلك كانت فكرة التعاون بين هذين التيارين هي الحلقة الأساسية.

* ما أقصده عندما وافقتم كأحزاب جبهة، باستثناء حزب البعث، على أن لا تعملوا ضمن الجيش وفي قطاع الطلبة، قد خسرتم الكثير من الدماء الشابة والجديدة التي كان يفترض أن ترفد أحزابكم طوال الثلاثين سنة الماضية، وهكذا حكمتم علي أنفسكم بالضمور والتلاشي التدريجي.؟

** أولاً الحديث عن العمل في الجيش وحق الأحزاب فيه، ليس موجوداً في أي بلد من بلدان الدنيا، وبضمنها أكثرها ديمقراطية، كفرنسا على سبيل المثال، فالأحزاب فيها لا تعمل ضمن الجيش،. أما فيما يخص العمل في قطاع الطلبة، فرغم تحفظنا عليه، لم نمتنع ولم نُمنع عملياً عن العمل بين الطلاب، وكنا سنوياً نرسل مئات الطلاب للدراسة في البلدان الاشتراكية، وحتى الآن لنا ممثل في اتحاد الطلبة السوريين.

وفي أحد لقاءاتنا بالمرحوم الرئيس حافظ الأسد، عبرنا عن تحفظنا، بشأن العمل ضمن صفوف الطلبة، وتمنينا عليه أن يأتي وقت يلغى فيه هذا الجانب.

أما بالنسبة إلى ميثاق الجبهة، فإذا عدت إلى قراءته الآن، فستجده من أهم المواثيق، إذ تضمن أفكاراً وآراءً اتفق عليها الجميع، أهمها بناء الاشتراكية في ذلك الحين على أسس علمية، وأننا أصدقاء للاتحاد السوفييتي وللحركات الثورية التحررية في العالم.. إلخ.

لا شك أن الحزب وهذا ما قلته على التلفاز منذ فترة القــادر على المنح والرفع، والحجم والخفض والمنع، يدخله الناس لأغــراض تتعلق بمصالحهم، على كل لن ندخل في هذا الموضوع الآن.

لكن هل الطلاب، رغم أهميتهم، وحدهم من يغذون الحزب، أي حزب؟ عندك العمال الشباب، هؤلاء ألا ينبغي العمل في صفوفهم؟ لــذا أرى بدلاً مما قاله رياض الترك أننا دققنا آخر مسمار، أنه كان يجــب علينا أن نتابع نشاطنا حزباً موحداً ،لا أحزاباً متصارعة ، أكثــر بــين الناس والعمال والطلاب والجامعات. في الوقت الحالي، الطريق مفتوحة أمام هذا كله، ومنذ فترة (في الاجتماع الدوري السنوي لفروع أحــزاب الجبهة) عدت وأكدت في كلمتي هذا الموضوع، والدكتور محمد زهيــر مشارقة ذكر ما أنجز، وقال: ما لم أذكره أنا ذكره الرفيق دانيــال فــي كلمته.

البعض يقول: لو كنا ننطلق من الوضع الــداخلي لكنــا فــي المعارضة، وأنا أقول لأننا ننطلق من الوضع الداخلي يجب أن نكون في الجبهة.

* هل تتصور أن يتحسن أداء أحزاب الجبهــة فــي المســتقبل، بمعنى أن تصبح أحزابها أحزاباً أكثر فاعلية؟

** (مستنكراً)، تسألني وكأنك لم تسمع كلمتي في هذا الشأن إبان انعقاد مؤتمر فروع أحزاب الجبهة؟!

* بلى سمعتها.. لكن ليس كل ما نسمعه أو كل ما يقــرر يُنفــذ ويطبق. فالسيد الرئيس على سبيل المثال أصدر الكثير من القــرارات، هل طبقت ونفذت كلها على أرض الواقع. أنتم الآن طالبتم مــا طــالبتم به، لكن ما هي النسبة التي سنشهدها مطبقة على أرض الواقع؟

** أنا قلت إنه ليس كل انتقاد للجبهة هو عـداء لهـا أو عـداء للنظام، نحن نريد جبهة فاعلة، وكي تكون فاعلـة، يجـب أن تكـون أحزابها فاعلة، وقلت إن المتغيرات في العالم انعكست علـى الجبهـة وعلى أحزابها.

أما ماذا تحقق من مطالبنا، فأنت تعلم أننا نعقد المـؤتمرات، ونصدر الوثائق، ونتدخل في كل القضايا، (مستدركاً) الآن نبحث قضية الإصلاح الاقتصادي والإداري، ناهيك بأننا نصدر صحفنا!!

* إذاً بماذا تُفسر لي عدم وصول جريدة يصـدرها حـزب مـن أحزاب الجبهة إلى قرائها بسبب من عقلية رقابية تُقدم علـى سـحب الجريدة من الأسواق؟ مثلاً سُحبت (النور) ذات مرة بسبب مقـال عـن الشبيحة، ولم ترَ (النور) النور آنذاك إلا بأمر من السيد الرئيس؟

** هذه مرة حصلت من أصل مئة مرة (يقصد يوم تـم سـحبها بسبب نشر تحقيق عن الشبيحة).. (مستدركاً) ومن قال إنه فـي ظـل التطور الديمقراطي لا تمنع جريدة أحياناً؟ نحن لا نوافق علـى ذلـك، فحرية الرأي هي أحد الأهداف الأساسية.. ولكن حرية الرأي تبقى دائماً مرتبطة بالوعي وبفهم ضرورات الواقع..

* هذا إن كان يوجد ما يوجب المنع!؟ أما الآن، فما هي المقالات الموجودة فيها، يحرّمها قانون المطبوعات السوري، حتى تمنع؟

** المهم الجريدة تمشي الآن، وإذا كان لابد من أن ألوم أحـداً، فإنني ألوم دانيال نعمة، لأن عليه أن ينشط أكثـر، وعلـى رفاقـه أن ينشطوا بين الناس أكثر، ومعهم (النـور)، كـي تصـل إلـى قرائهـا ومنتظريها.

* منذ تأسيس الجبهة عام 1972 وقبل هذا التاريخ بعشر سنوات، حزب البعث هو القائد للدولة والمجتمع، إضافة إلى أنه يملك معظم أجهزة ومفاصل الدولة، وله هو وأعضاؤه الأولوية في كل شيء. ألا يعني هذا تلقائياً أن أعضاء حزب البعث مواطنون من الدرجة الأولى، فيما أعضاء الأحزاب الجبهوية الأخرى مواطنون من الدرجة الثانية؟

** بدلاً من أن تبحث عن نقاط الالتقاء التي وحدت وتوحد الناس، لماذا تبحث عن نقاط الخلاف والإثارة بين حزب وآخر؟ على كلٍّ هذا واقع يجب تصحيحه، وأعتقد أن قرار القيادة القطرية الأخير 408 هو حلقة في هذا الطريق.

في الأنظمة الديمقراطية، التي ديمقراطيتها تقليدية وكلاسيكية، عندما ينجح حزب ما في الانتخابات، يضطر إلى إقامة تحالف من حزبين أو ثلاثة، وهؤلاء يتقاسمون المراكز حسب نسبة قوى كل حزب منهم، والأكثر نفوذاً بينهم يسعى إلى قيادة الدولة والمجتمع وفق وجهة نظره. إذاً حتى الأنظمة الديمقراطية الكلاسيكية المتعارف عليها، الذي يَحكم فيها هو الذي يقود. طبعاً يتم ذلك عبر انتخابات وبرامج، ويصوّت الشعب للبرامج..

* أخذت (النور) على عاتقها أن تمثل ألوان الطيف السوري، إلى أي حد تراها استطاعت أن تعكس تلك الألوان المختلفة والمتباينة؟

** إذا كنت تقصد من سؤالك، أن تعكس المعارضة وجهات نظرها عندنا، فبرأيي هذا حلم لها. المعارضة لديها طرقها وأساليبها الخاصة.. تستطيع أن تكتب في جريدة (النهار)، على الانترنت.. إلخ.

أما نحن فليست مهمتنا احتضان أقلام المعارضة. على الرغم مما ذكرته لك أستطيع القول أن جريدة (النور) يصدرها الحزب الشيوعي، وتضم زاوية للرأي الآخر، ونشر فيها كتّاب عديدون، بعضهم ينتمي إلى المعارضة، وبعضهم بعثي الانتماء، (النور) تهتم بالمادة المنشورة هل تتفق مع سياستها أم لا؟

* هل أفهم من جوابك هذا أن المعارضة حسب رأيك تغرد خارج سرب الهمين الوطني والقومي؟

** لا.. أنا لم أقل إنها تغرد خارج السرب، أنا قلت ليست مهمة (النور) أن تعكس آراء لا تنسجم مع خطها وخط الحزب الذي يصدرها. إن خط الحزب هو خط اتفاق وتعاون في إطار الجبهة الوطنية التقدمية ومع كل قوة وطنية صادقة، نحن نؤيد الديمقراطية، نريد حرية الكلام، نريد نقداً موضوعياً.. إلخ، ونريد موقفاً عقلانياً من الآخر.

* إذا كنت تريد نقداً موضوعياً، فلماذا لم نشهد في جريدتكم مقالاً عن احتكار بعض المنتفعين والمتنفذين لاستثمارات معينة. أو مقالاً عن ضابط فاسد، أو مسؤول كبير فسد؟ أرجو ألاّ تقول لي إنه لا يوجد عندنا مسؤولون كبار فاسدون.

** اضرب لي أمثلة على بعض ما ذكرت.

* مثلاً، لماذا لم تتطرق جريدتكم إلى خلاف سيرياتل مع أوراسكوم المصرية، علماً أن إثارة ذلك الخلاف في الصحف الخارجية كان القصد منه الإساءة إلى سمعة سورية على صعيد الاستثمار فيها، ومن المعروف أن سورية تمر بمرحلة حرجة اقتصادياً، مثلاً عندك الشائعة التي طالت ابن أحد المسؤولين وعلاقته بجلب النفايات الذرية إلى بلدنا، طبعاً لا ندري إن كانت صحيحة أم كاذبة، غير أنه موضوع

لا يُسكت عليه، دانيال نعمة يشير أحياناً، في بعض افتتاحياته إلى فئات معينة اغتنت على حساب الجماهير الجائعة، من غير أن يسمي أشخاصاً بذواتهم، هل نفهم من هذا أن أولئك الأشخاص يتمتعون بالعصمة؟ ناهيك عن عدم التطرق إلى المساجين السياسيين بما يكفي، إضافة إلى أنك منعت لي نشر أكثر من مادة في جريدتكم.

** أولاً، دانيال نعمة ليس لديه أدلة ملموسة عن الفاسدين.

ثانياً، إذا كنت تقصد بالفساد في أحد جوانبه، ظاهرة القصور والعقارات... إلخ. فعلى الصعيد الشخصي تحدثت عنه فيما سبق وفي غير مكان، وأعتقد أن كلامي وصل لمن ينبغي أن يصل إليه.

أما بالنسبة إلى المعتقلين وغيرهم، فقد كتبت ضمن نطاق اطلاعي على حيثيات موضوعهم، وصدقني حتى الآن لم أطلع على حيثيات تلك التهم، لكن لاشك أننا من أنصار وجود قانون عادل وقضاء عادي ومستقل يحاكم الجميع ويخضع له الجميع.

أما بالنسبة إلى ما منع لك، فهل تقبل أنت أن ننشر لك مواد تؤثر على علاقة الحزب بالآخرين؟

* ختاماً: هل سنشهد في المستقبل القريب تطوراً ملحوظاً في جريدة (النور) من خلال طريقة معالجتها للحدث السياسي وطرحها للقضايا والأمور المستقبلية المتعلقة بمصير سورية في ظل ما نشهده من تغيرات وعلى مدار الساعة في العالم؟

** سنعمل كي يكون هناك تطور على مستوى البلد، ينعكس أكثر إيجابية على تطور (النور)، وغير (النور).

الهوامش

* المقصود بالكفاءة الاقتصادية هو الدكتور عارف دليلة وقد كان اسمه مثبتاً في سياق الحوار ، لكن عاد المحاوَر وعدل فيه مفضلاً الصيغة التي ورد فيها ، وذلك بعد اجتماع في الجبهة بقيادة الرئيس بشار الأسد ، وكما أفادني الأستاذ نعمة آنذاك أنه سأل الرئيس عن سبب اعتقال د. دليلة. فأجابه الرئيس بأن ثمة تجريح شخصي من قبل د. دليلة لشخصه (شخص الرئيس).

وبافتراض أن الأستاذ نعمة أثار موضوع اعتقال د. دليلة مع الرئيس ارتأى عدم ذكر اسمه في الحوار ، حتى لا تبدو المسألة ذات أبعاد (!؟)، خصوصاً أنه كان من المقرر نشر الحوار في " النور" كما أسلفت.

** كانت قناة الجزيرة القطرية قد استضافت في إحدى برامجها المعارض رياض الترك وقد أدلى فيه رياض رأياً يقطع به الأمل بالإصلاح في سوريا. فأضاف دانيال نعمة الجملة ** رداً على كلام الأستاذ رياض من غير أن يسميه.

*** أفادني الكاتب حمدان حمدان بأن الراحل عبد الغني قنوت قال للأستاذ عبد الله الأحمر في مكتبه ، بحضور ه وكان سنتذاك عضواً في المكتب السياسي للحركة: إن الشيوعيين حلفاء تاريخيين لنا ولن نستغني عنهم ، إذا طردوا من الجبهة سنترك نحن الجبهة.

الفهرس

